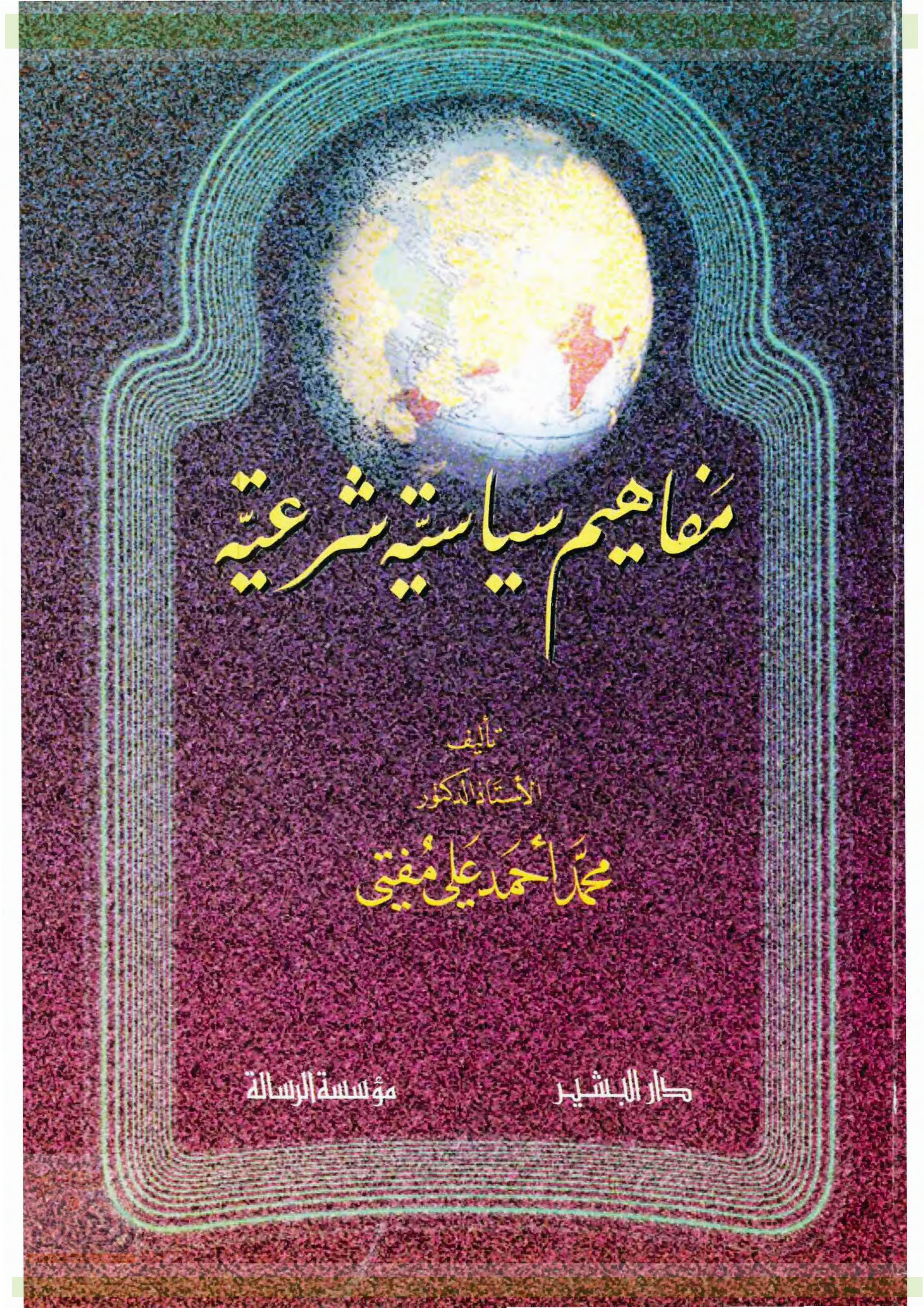

مفاهيم سياسية شرعية
تأليف
الأستاذ الدكتور
محمد أحمد علي مفتي
دار البشير
مؤسسة الرسالة





تأليف الأستاذ الدكتور

محمد أحمد علي مفتي

مؤسسة الرسالة

دار البشير



الطَّبْعَةُ الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

رقم التصنيف : ٢٦٩,١
المؤلف ومن هو في حكمه : محمد أحمد علي مفتي
عنوان الكتاب : مفاهيم سياسية شرعية
الموضوع الرئيسي : ١ـ الديانات
٢ـ الإسلام ـ نظام سياسي
رقم الإيداع : (١١٥٦/٨/١٩٩٧)
بيانات النشر : عمان: دار البشير

* تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

رقم الإجازة المتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر (٩٣٧/٨/١٩٩٧)



مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ وطى المصيطبة ـ مبنى عبدالله سليت
تلفاكس:٨١٥١١٢ ـ ٣١٩٠٣٩ ـ ٦٠٣٢٤٣ ص.ب: ١١٧٤٦٠ ـ برقياً: بيوشران

Al-Resalah Publishing House
BEIRUT / LEBANON - TELEFAX: 815112 - 319039 - 603243 - P. O. BOX: 117460
E - mail: Resalah@Cyberia. net. lb : البريد الإلكتروني



مركز جوهرة القدس التجاري ـ العبدلي ـ هاتف : ٦٥٩٨٩١/٦٥٩٨٩٢ ـ فاكس : ٦٥٩٨٩٣
تلكس : ٢٣٧٠٨ بشير ـ ص.ب : ١٨٢٠٧٧ / ١٨٣٩٨٢ ـ عمان ١١١١٨ الأردن

Dar Al-Bashir
For Publishing & Distribution
Jerusalem Jewel Trade center Al-Abdali - Tel: 659891 / 659892 - Fax: (659893)
Tlx. (23708) Bashir - P.O.Box. (182077) -(183982) - Amman 11118 Jordan



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يبنى النظام السياسي الاسلامي على مفاهيم سياسية شرعية لمعالجة الظاهرة السياسية في بعديها الداخلي والخارجي.

ومفاهيم الاسلام المعالجة للواقع السياسي للدولة تستمد جذورها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وقد بنيت الدولة الاسلامية على مفاهيم شرعية وبقيت تحمل لواء الاسلام حتى ضعفت المفاهيم وزالت من نفوس ابناء الأمة فسهل الاجهاز عليها والقضاء عليها وتفتت ابناء الأمة الواحدة في كيانات متنازعة متناحرة يدعو بعضها إلى العلمانية، وآخر إلى الاشتراكية أو الرأسمالية، حتى اندثرت المفاهيم السياسية الشرعية المعالجة للواقع السياسي، وحلت محلها مفاهيم الغرب وأحكامه.

وقد قام فريق من المشككين ينادون بأن الإسلام دعوة روحية محضة لا علاقة لها بالسياسة، أو أن السياسة ظاهرة دنيوية محضة لا علاقة لها بالحلال والحرام. وزعم "التوفيقيون" أن الإسلام لم يقدم نظاماً سياسياً تفصيلياً قائماً على مفاهيم الاسلام الشرعية، وجعلوا من هذا الادعاء حجة لاستيراد مفاهيم

وأنظمة للحياة تناقض الشرع الاسلامي كالديموقراطية والعلمانية والرأسمالية والاشتراكية وغيرها .

من هنا تأتي أهمية إبراز مفاهيم الإسلام السياسية المستنبطة من الأدلة الشرعية والمعالجة للظاهرة السياسية علاجاً تفصيلياً دقيقاً.

فالإسلام لم يكتف في مجال السياسة بمجرد تعميمات نظرية، وإنما أتى بتفصيلات عملية عن الحكم والسلطة، والسلطان، والبيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله وغيرها من المصطلحات السياسية الشرعية التي يدل وجودها على أن الاسلام عُني بالفقه السياسي للدولة عنايته بجوانب الحياة التعبدية والأخلاقية.

ولبيان عظمة الاسلام وتميزه كنظام متكامل للحياة قمت بدراسة عددٍ من المفاهيم السياسية الشرعية، وقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة فصول رئيسة يندرج تحتها مباحث تتعلق بها : -

الفصل الأول : نظام الحكم :

المبحث الأول : الإمامة.

المبحث الثاني : البيعة الشرعية.

المبحث الثالث : الشورى.











الفصل الأول

نظام الحكم

المبحث الأول : الإمامة

المبحث الثاني: البيعة الشرعية

المبحث الثالث : الشورى











المبحث الأول:

الإمامة:

الإمامة والخلافة والإمارة العامة بمعنى واحد، ويقصد بها الرئاسة العامة على المسلمين جميعا من أجل تطبيق أحكام الإسلام داخل الدولة، وحمل الإسلام إلى العالم. والخلافة هي النظام السياسي الشرعي فنظام الحكم الشرعي هو نظام الخلافة الذي ورد بشأنه العديد من الأدلة الشرعية.

قال تعالى ﴿وإذ قال ربك للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال إني أعلم مالا تعلمون﴾[(١)] يقول **القرطبي** "هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يُسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به احكام الخليفة. ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الائمة"[(٢)].

وقد استدل **الشنقيطي** بالآية السابقة على وجوب نصب إمام

---

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٣٠.

(٢) أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد الأول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م) ص ١٨٢.



"تجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الله في أرضه"[٣] . وبين **الطبري** أن معنى قوله سبحانه وتعالى "خليفة" أي من يقوم بالأمر في الأرض بأحكام الله، أي أنه يحكم فيها بين الخلق بحكمه سبحانه وتعالى. ومن ثم ذكر **الطبري** أن تأويل الآية وفقاً لما رواه **ابن مسعود وابن عباس** هو "إني جاعل في الأرض خليفة مني يخلفنى في الحكم بين خلقي، وذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله، والحكم بالعدل بين خلقه"[٤] . ولذلك فالآية الكريمة تدل على أن الإنسان مُستخلف في الأرض من أجل عمارتها وسياستها وفقاً لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه . قال تعالى ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الارض، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾[٥] . ويذكر **القرطبي** أن معنى "خلائف" "جمع خليفة ككرائم جمع كريمة. وكل من جاء بعد من مضى فهو خليفة. أي جعلكم خلفاً للأمم

---

(٣) محمد الأمين بن محمد المختار الجنكي الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الجزء الأول، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م) ص ٥٠.

(٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الأول ،(مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، د ت)، ص ٢٠٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة الأنعام، آية ١٦٥.





الماضية والقرون السالفة"[٦]. ولكن الخلفاء يذكرهم الله سبحانه وتعالى بأنهم مأمورون بتطبيق أحكامه وشرائعه في واقع الحياة، قال تعالى ﴿ ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق، ولا تتبع الهوى، فيضلك عن سبيل الله، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذابٌ شديد بما نسوا يوم الحساب ﴾[٧]. يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى ﴿ إنا جعلناك خليفة في الأرض ﴾ "أي ملّكناك لتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فتخلُف من كان قبلك من الأنبياء والأئمة الصالحين"[٨]، وذلك بتطبيق الشرع الاسلامي والحكم (بين الناس بالحق)، أي بالعدل والانصاف.

ويؤكد ابن كثير أن الآية الكريمة :

> " ... وصية من الله عز وجل لولاة الأمور، أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عنده تبارك وتعالى، ولا يعدلوا عنه، فيضلون عن سبيل الله. وقد توعد تبارك وتعالى من ضل عن سبيله وتناسى يوم الحساب، بالوعيد الأكيد والعذاب الشديد. روى بن أبي حاتم بسنده عن أبي زرعة ـ وكان قد قرأ الكتاب ـ أن الوليد بن

---

(٦) القرطبي، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص ١٠٣.

(٧) القرآن الكريم، سورة ص، آية ٢٦.

(٨) القرطبي، مرجع سابق، المجلد الثامن، ص ١٢٤.



عبدالملك قال له: أيحاسب الخليفة، فإنك قد قرأت الكتاب الأول وقرأت القرآن وفهمت؟ فقلت: يا أمير المؤمنين أقول؟ قال: قل في أمان الله، قلت: يا أمير المؤمنين أنت اكرم على الله أو داود عليه الصلاة والسلام؟ إن الله تعالى جمع له النبوة والخلافة ثم توعده في كتابه." [٩]

ولذلك حذر الله سبحانه وتعالى داود عليه الصلاة والسلام من الحكم بغير الشرع بقوله ﴿ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾. يقول **الطبري** "فيميل بك اتباعك هواك في قضائك على العدل والعمل بالحق عن طريق الله الذي جعله لأهل الايمان فيه، فتكون من الهالكين بضلالك عن سبيل الله".

ثم بين الله سبحانه وتعالى نتائج الانحراف عن تطبيق احكامه التي يقوم عليها نظام الخلافة الشرعي بقوله ﴿إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ يقول **الطبري** في تفسيره "إن الذين يميلون عن سبيل الله، وذلك الحق الذي شرعه لعباده، وأمرهم بالعمل به،

---

(٩) عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، المجلد الثالث، (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م) ص ٢٠١.

فيجورون عنه في الدنيا، لهم في الآخرة يوم الحساب عذاب شديد على ضلالهم عن سبيل الله بما نسوا أمر الله ... [أي] بما تركوا القضاء بالعدل، والعمل بطاعة الله ..."(١٠)

وتتابع الآيات التي تؤكد الارتباط الوثيق بين نظام الخلافة الشرعي، وبين تطبيق الاحكام الشرعية التي تؤكد في مجملها أن الخلفاء مأمورون بالعمل من أجل تطبيق احكام الاسلام في واقع الحياة قال تعالى ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً، ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون﴾(١١)، ففي هذه الآية الكريمة وعد من الله لعباده المؤمنين الصالحين أن يجعل منهم خلفاء. وقد ذكر ابن كثير ذلك بقوله: "هذا وعد من الله تعالى لرسوله صلوات الله وسلامه عليه بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض، أي أئمة الناس والولاة عليهم"(١٢).

وبين الشنقيطي أن الآية الكريمة "تدل على أن طاعة الله

---

(١٠) الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الثالث والعشرون،ص ١٥٢.

(١١) القرآن الكريم، سورة النور، آية ٥٥.

(١٢) ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٦١٥.

بالايمان به، والعمل الصالح، سبب للقوة والاستخلاف في الارض ونفوذ الكلمة". ثم بين أن من الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى ﴿ ونريدُ أن نمنَّ على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين، ونُمكن لهم في الارض ونُري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ﴾[١٣]، وقوله تعالى ﴿ عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون ﴾[١٤].

وتستمر الآيات الكريمة في الربط بين نظام الخلافة والاستخلاف والأحكام الشرعية، قال تعالى ﴿ أمّن يجيب المُضطر إذا دعاهُ، ويكشف السوء ويجعلكم خُلفاء الأرض أإلهٌ مع الله؟ قليلاً ما تذكرون ﴾[١٥]. فالله سبحانه وتعالى يذكر الناس الذين جعلهم خلفاء الأرض أن شريعته هي التي يجب أن تحكم شؤون الحياة فلا يصح أن يعبد الناس "الطاغوت" من البشر أو الأحكام الوضعية، ولذلك ذكر الله سبحانه وتعالى على جهة التوبيخ "أإله مع الله؟ " "كأنه قال: أمع الله ويلكم

---

(١٣) القرآن الكريم، سورة القصص، آية ٥.

(١٤) القرآن الكريم، سورة الأعراف، آية ١٢٩. راجع الشنقيطي، مرجع سابق، الجزء السادس، ص ٢٤٦.

(١٥) القرآن الكريم، سورة النمل، آية ٦٢.

إلـه ؟! "[١٦]، مما يدل على أن الخلافة مرتبطة بتطبيق احكام الشرع في واقع الحياة والذي من خلاله يتحقق معنى العبودية لله، "فلا إله إلا الله" تعني: أن لا معبود بحق إلا الله لا الحكام ولا الأنظمة الوضعية ولا القوانين الجاهلية. ولا يتأتى تحقيق ذلك إلا بتطبيق نظام الخلافة في الأرض الذي نصت عليه الأدلة الشرعية.

ومما يؤكد الارتباط الحتمي بين نظام الخلافة الشرعي وتطبيق الاحكام الشرعية، قول رسول الله ﷺ "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ماشاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضّاً، فيكون ماشاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً، فتكون ماشاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت"[١٧]؛ فقد أشار رسول الله ﷺ في هذا الحديث

---

(١٦) القرطبي، مرجع سابق، المجلد السابع، ص ١٤٩.

(١٧) رواه أحمد، راجع محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م) المجلد الأول، القسم الأول، حديث رقم ٥، ص ٣٤.

إلى واقع السلطة السياسية في الدولة بقوله "ثم تكون خلافة على منهاج النبوة" وذلك يدل على أن الخلافة كنظام سياسي لابد وأن تقوم على منهاج النبوة، أي على اتباع الشرع الاسلامي. أما إذا لم يكن الأمر كذلك فإن طبيعة السلطة السياسية تتغير من الخلافة الشرعية إلى "الملك العضوض" و"الملك الجبرى" حيث يتحول الحكم إلى الطبيعة الاستبدادية التسلطية، لابتعاده عن "منهاج النبوة" وتطبيق الشرع في واقع الحياة.

وقد دفع الاهتمام بمعرفة طبيعة الحكم وموقع الحاكم في الدولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يسأل عن نوعية حكمه وهو في دولة تحيط بها أنظمة استبدادية هرقلية وكسروية تتفشى فيها عبادة الفرد، حيث تعكس السلطة السياسية في الدولة رغبات الحاكم ونزواته، ويظهر الظلم فيها جليا للعيان. فقد سأل عمر رضي الله عنه سلمان الفارسي رضي الله عنه: "أملك أنا أم خليفة؟" فأجابه سلمان بكلمة حق بقوله: "إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة"[(١٨)].

---

(١٨) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، الجزء الثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، ص ٥٧١.

وفي دراسته لظاهرة الحكم تناول ابن خلدون أشكال السلطة السياسية التي قسمها إلى ثلاثة اقسام: "الملك الطبيعي" الذي يتمثل في "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"، و"الملك السياسي" و"هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، ونظام الخلافة الشرعي القائم على "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"(١٩). وبناء عليه، فنظام الخلافة الشرعي هو النظام الوحيد القائم على حفظ الدين، وسياسة الدنيا وفقاً لأحكام الشرع الإسلامي.

كما استعرض الماوردي قواعد بناء الحكم في الدولة وهي "تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة" ثم بين أن "تأسيس الدين" أي إقامة الدولة على الشرع هو "اثبتها قاعدة، وأدومها مدة، وأخلصها طاعة". ثم بين أن تحول السلطة

---

(١٩) عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، الجزء الثاني، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، ص ٥٧٨.

السياسية من تأسيس الدين إلى غيره يحصل من أسباب ثلاثة:

أحدها "أن يخرج المُلك من منصب الدين حتى يتولى عليه غير أهله، ويظهر منه خلاف عقده، فتنفر منه النفوس إن لان، وتعانده إن خشن. تعصيه القلوب وإن أطاعته الأجساد، فيتطلّب الناسُ للخلاص منه أسبابا، ويفتحون للوثوب عليه أبواباً، يستسهلون فيها بذل النفوس والأموال، حفظاً لدينهم، فيصير ملكه عُرضة للطالب ...

أما السبب الثانى فهو "أن يكون الملكُ ممن قد استهان بالدين [وهون] اهله، فأهمل أحكامه، وطمس أعلامه، حتى لا تؤدى فروضه، وتوفى حقوقه، إما لضعف عزمه في الدين، أو لانهماكه في اللذات ...

أما السبب الثالث "أن يكون الملكُ ممن قد أحدث بدعة في الدين شنعة، واختار فيه أقوالاً بشعة، يفضي استمرارها إلى تبديله، ويؤول إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوس الناس بغير دين قد صح لهم معتقده، واستقرت في القلوب أصوله وقواعده، فيصير دينه



مرفوضا، وملكه منقوضا."[20]

يتضح مما تقدم أن قيام الدولة على قواعد الشرع يجعل نظامها نظام الحكم الشرعي الذي اشارت إليه الآيات الكريمة السابقة، وحديث رسول الله ﷺ المعالج لقاعدة "خلافة النبوة"، ولتغير السلطان في الدولة من خلافة راشدة إلى نظام الاستبداد السياسي. وقد فصل الماوردي الحالات التي يتغير بها واقع السلطة السياسية من الحكم بالشرع إلى غيره من أشكال السلطة السياسية التي توضح التلازم بين الدين والحكم الشرعي أي الخلافة، والتي تبين أن ترك الأحكام الشرعية يؤدي إلى تقويض دعائم السلطة السياسية الشرعية، ويؤدي إلى قيام سلطة سياسية مكانها قائمة على المال والشهوة أو القوة المجردة.

وقد بين رسول الله ﷺ أن خلافة النبوة لا تكون إلا عند قيام الخلفاء بتطبيق الأحكام الشرعية كاملة في واقع الحياة . ولذلك جاء عنه ﷺ قوله "خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي

(٢٠) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، (بيروت: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٧م) ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

الله الملك، أو ملكه، من يشاء"[٢١].

وعن سعيد بن جُهمان قال، حدثني سفينة قال: قال رسول الله ﷺ "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك". ثم قال سفينة: "أمسك عليك خلافة أبي بكر، ثم قال: وخلافة عمر، وخلافة عثمان، ثم قال: أمسك خلافة علي فوجدناها: ثلاثين سنة. قال سعيد فقلت له: إن بني أمية يزعمون: أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقا، بل هم ملوك من شر الملوك"[٢٢].

وقد وردت الاحاديث السابقة منه ﷺ على وجه الإخبار عما سيؤول إليه حال الحكم وتحول السلطان من الالتزام بالشرع الاسلامي إلى الحكم المجرد المستند إلى القوة المجردة. ويمكن في هذا الاطار فهم الاحاديث الشريفة التي تناولت موضوع الحكم لقريش، فقد جاء عنه ﷺ قوله: "الناس تبع لقريش في

---

(٢١) صحيح سنن أبي داود، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الثالث، (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، ص ٨٧٩.

(٢٢) صحيح سنن الترمذي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الثاني، (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ص ٢٤٥.

هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم"[٢٣]. وقد جاء عنه ﷺ قوله "لايزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان"[٢٤]، وقد وردت في رواية البخاري "ما بقي منهم اثنان". وجاء عنه ﷺ قوله "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين"[٢٥].

وقد ورد في حديث أبي بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة قوله "وإن هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره". وقد تضمنت الاحاديث السابقة عدة امور منها:

أولاً : وعيدهم باللعن إذا لم يحافظوا على المأمور به "فقد جاء عنه ﷺ قوله "الامراء من قريش ما فعلوا ثلاثا ... ما حكموا فعدلوا .... فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله.

ثانياً : "وعيدهم بأن يسلط عليهم من يبالغ في أذيتهم" فقد روى أحمد عنه ﷺ قوله "يا معشر قريش إنكم اهل هذا الأمر ما لم تحدثوا، فإذا غيرتم بعث الله عليكم من يلحاكم كما

---

(٢٣) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، الجزء الثاني، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص ١٩٩.

(٢٤) المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٠١.

(٢٥) أحمد بن على بن حجر العسقلاني، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، المجلد الثالث عشر، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ص ١١٤.

يلحى القضيب"

ثالثاً : "الاذن في القيام عليهم وقتالهم، والايذان بخروج الأمر عنهم"، فقد جاء عنه ﷺ قوله "استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإن لم يستقيموا فضعوا سيوفكم على عواتقكم فأبيدوا حقراءهم، فإن لم تفعلوا فكونوا زراعين اشقياء". كما اخرج أحمد عنه ﷺ قوله "كان هذا الأمر في حمير، فنزعه الله منهم، وصيره في قريش وسيعود إليهم"[٢٦]. وهذا شاهد قوي لحديث رسول الله ﷺ الذي قال فيه "لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان فيسوق الناس بعصاه"[٢٧].

ومن ثم يكون:

"مفهوم حديث معاوية ما أقاموا الدين أنهم إذا لم يقيموا الدين خرج الأمر عنهم. ويؤخذ من بقية الاحاديث أن خروجه عنهم إنما يقع بعد ايقاع ما هددوا به من اللعن أولاً وهو الموجب للخذلان وفساد التدبير، وقد وقع ذلك في صدر الدولة العباسية، ثم بالتهديد بتسليط من يؤذيهم عليهم، ووجد ذلك بغلبة مواليهم بحيث صاروا معهم كالصبي المحجور عليه، يقتنع بلذاته ويباشر الأمور غيره، ثم اشتد الخطب فغلب عليهم الديلم، فضايقوهم

---

(٢٦) راجع تفصيل ذلك في المرجع السابق نفسه، ص ١١٦.

(٢٧) المرجع السابق نفسه، ص ٧٦.

في كل شيء حتى لم يبق للخليفة إلا الخطبة، واقتسم المتغلبون الممالك في جميع الاقاليم، ثم طرأ عليهم طائفة بعد طائفة حتى انتزع الأمر منهم في جميع الاقطار، ولم يبق للخليفة إلا مجرد الاسم في بعض الامصار".[(٢٨)]

وقد ذكر **الألباني** في تعليقه على قوله ﷺ "...فإنكم أهل هذا الأمر ما لم تعصوا الله ..." ما نصه:

"وهذا الحديث علم من أعلام نبوته ﷺ، فقد استمرت الخلافة في قريش عدة قرون، ثم دالت دولتهم، بعصيانهم لربهم، واتباعهم لأهوائهم، فسلط الله عليهم من الأعاجم من أخذ الحكم من أيديهم، وذل المسلمون من بعدهم، إلاما شاء الله. ولذلك فعلى المسلمين إذا كانوا صادقين في سعيهم لإعادة الدولة الاسلامية أن يتوبوا إلى ربهم، ويرجعوا إلى دينهم، ويتبعوا أحكام شريعتهم ..."[(٢٩)]

ومما يدل كذلك، على إن الخلافة كنظام شرعي مرتبطة

---

(٢٨) المرجع السابق نفسه، ص ١١٧.

(٢٩) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الاحاديث الصحيحة، مرجع سابق المجلد الرابع، ص ص ٩٦ - ٧٠.

بتطبيق الأحكام الشرعية في الدولة قوله ﷺ : "هلكة أمتي على يدي غلمة من قريش"، فقال مروان : "لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبوهريرة لو شئت أن أقول بني فلان بني فلان لفعلت". ويتضح معنى الهلاك من الحديث الآخر الذي رواه أبوهريرة مرفوعاً وهو قوله ﷺ "أعوذ بالله من إمارة الصبيان، قالوا وما إمارة الصبيان؟ قال : إن أطعتموهم هلكتم ـ أي في دينكم ـ وان عصيتموهم أهلكوكم" أي في دنياكم بازهاق النفس أو باذهاب المال أو بهما. وقد روى ابن أبي شيبة "أن أباهريرة كان يمشي في السوق ويقول : "اللهم لاتدركني سنة ستين ولا إمارة الصبيان". "وفي هذا إشارة إلى أن أول الاغلمة كان في سنة ستين وهو كذلك، فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها وبقي إلى سنة أربع وستين فمات، ثم ولي ولده معاوية ومات بعد أشهر"(٣٠).

يستدل من هذه الاحاديث على أن بقاء الحكم في يد قريش مرتبط بإقامة الاحكام الشرعية في الدولة. ولذلك فقد أدى الانحراف في تطبيق احكام الاسلام إلى خروج الخلافة من قريش إلى غيرهم، كما أدى كذلك إلى تغير طبيعة السلطة

(٣٠) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص ص ٩ ـ ١٠.





السياسية من خلافة راشدة على منهاج النبوة إلى حكم يغلب عليه الاستبداد السياسي.

ولذلك فالآيات والاحاديث السابقة تبين أن النظام السياسي الشرعي هو نظام الخلافة المرتبط بتطبيق الاسلام في الدولة، وأن الانحراف عن تطبيق الاحكام، يجعل السلطة السياسية تتحول من خلافة إلى ملك مجرد وحكم استبدادي. كما يمكن القول أيضاً أنه حين ترد كلمة "خلافة" أو "استخلاف" في الآيات والاحاديث فإنها ترتبط بنظام الاسلام السياسي ، حيث لم يرد عنه ﷺ أي حديث صحيح يصرح فيه بلفظ خلفاء ظلمة، أو خلافة ظالمة أو فاسدة، مما يعني أن مقصود الخلافة إقامة احكام الدين، وأن عدم إقامتها يخرج النظام عن طبيعته، ويحوله إلى نظام آخر غير نظام الخلافة الشرعي.



المبحث الثاني:

البيعة الشرعية :

البيعة الشرعية هي الطريقة الوحيدة لتولي منصب الخلافة في الدولة الشرعية، فلا يملك أحد تولي منصب رئيس الدولة الإسلامية إلا بالبيعة. وقد عرف العلماء والفقهاء البيعة، فذكر **القلقشندي** أن البيعة هي «المعاقدة والمعاهدة»[1] وبين **القاضي عبد الجبار** أن عقد البيعة يعني «الرضا والانقياد وإظهار ذلك»[2] فهي وسيلة للتعبير عن الرضا. واكد **ابن خلدون** أن البيعة إبرام العقد واعطاء العهد وعرفها بأنها «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لاينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره»[3]. يتضح من تعريف ابن خلدون أن البيعة الشرعية تشتمل على عقد حقيقي

---

(١) أحمد بن عبدالله القلقشندي، صبح الاعشى في صناعة الانشاء، الجزء التاسع، (القاهرة: مطابع كومستامتسوماس وشركاه، د. ت)، ص ٢٧٣.

(٢) القاضي أبي الحسن عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، تحقيق عبد الحليم محمود، سليمان دنيا، الجزء العشرون، القسم الأول، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت)، ص ٢٥١

(٣) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ص ٦٠٨ ـ ٦٠٩ .



يتعهد فيه الحاكم بأن يحكم بالشرع الاسلامي، وتتعهد الأمة في مقابل ذلك بطاعته بالمعروف.

والبيعة حق من الحقوق السياسية الأساسية للأمة، وحين أوجب الشرع على الأمة أن تنصب إماماً بين لها أن طريقة نصب الإمام تكون بالبيعة الشرعية. وقد ورد العديد من الأدلة الشرعية المبينة للبيعة كحق سياسي مُعبر عن سلطان الأمة في دولة الخلافة. قال تعالى ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم﴾[٤] وقال تعالى ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾[٥] وبين سبحانه وتعالى حق المرأة السياسي في البيعة بقوله عز وجل﴿ ياأيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على : أن لايشركن بالله شيئاً، ولايسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن، ولايأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولايعصينك في معروف، فبايعهن واستغفر لهن الله، إن الله غفور رحيم﴾[٦].

وقد وردت في السنة النبوية المطهرة العديد من الاحاديث

---

(٤) القرآن الكريم، سورة الفتح، آية ١٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة الفتح،آية ١٨.

(٦) القرآن ا لكريم، سورة الممتحنة، آية ١٢.



التي تدل على وجوب البيعة الشرعية. قال رسول ﷺ "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"[٧]، فهذا الحديث يدل على وجوب البيعة الشرعية للإمام الشرعي فهو، من ناحية، مرتبط بالحاكم الشرعي وليس المقصود منه وجوب مبايعة حاكم الدولة التي يقيم فيها المرء أو التي ينتمي إليها، سواء حكمت بالشرع أو بغيره من القوانين الوضعية، وسواءً كان الحاكم فاسقاً أو ظالماً أو كافراً، وسواء قامت على مفاهيم العلمانية أو الوطنية أو القومية أو الديموقراطية أو الاشتراكية، أو غيرها من المفاهيم غير الاسلامية، إنما المقصود من هذا الحديث:

> "أنه إذا كان هناك إمام شرعي، توفرت فيه شروط صحة البيعة، وانتفت نواقضها، فإنه يجب على المسلم أن يبادر إلى البيعة إذا كان من أهل الحل والعقد، أو طلبت منه، ولا يجوز له أن يبيت ولا يراه إماما، أما إذا لم تكن شروط صحة البيعة متوفرة في هذا الحاكم، فليس عليه واجب البيعة، بل عليه أن يسعى لإيجاد الإمام الشرعي حسب طاقته ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها"[٨]

(٧) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٤٠.

(٨) عبدالله بن عمر بن سليمان الدميجي، الإمامة العظمى عند اهل السنة والجماعة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

كما يتضمن الحديث، من ناحية اخرى، بياناً بأن الامتناع عن المبايعة للإمام الشرعي معصية، لأن ترك البيعة يجعل المرء يموت ميتة جاهلية تحكمها الفوضى. قال النووي في شرح قوله ﷺ (مات ميتة جاهلية) أي أنه مات "على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم"[٩]. وذكر ابن حجر أن حالة موت هؤلاء "كموت اهل الجاهلية على ضلال ... ، وليس المراد أنه يموت كافراً بل يموت عاصيا"[١٠].

وقد ورد العديد من الأحاديث الدالة على أن البيعة حق سياسي مظهر لسلطان الأمة، عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن أبيه عن جده قال "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"[١١].

وعن عبادة بن الصامت قال دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا : أن بايعنا على السمع والطاعة

---

(٩) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٣٨.

(١٠) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص ٧.

(١١) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٢٨.

في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"[١٢].

ومما يدل على حق الأمة السياسي في البيعة أن رسول الله ﷺ بايع الانصار في العقبة الأولى والثانية بيعة سياسية، عن عبادة بن الصامت، قال:" كنت فيمن حضر العقبة الأولى، وكنا اثنى عشر رجلاً، فبايعنا رسول الله ﷺ على بيعة النساء، وذلك قبل أن تفترض الحرب، على أن لا نشرك بالله شيئاً، ولا نسرق، ولانزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف"[١٣]. وفي بيعة العقبة الثانية قال رسول ﷺ للأنصار "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم. قال: فأخذ البراء بن معرور بيده، ثم قال: نعم، والذي بعثك بالحق (نبيا)، لنمنعنك مما نمنع منه أزرنا، فبايعنا يا رسول الله، فنحن والله أبناء الحروب، وأهل الحلقة، ورثناها كابراً (عن كابر) قال: فاعترض

---

(١٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢٢٨.

(١٣) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، القسم الأول، الجزأين: الأول والثاني، (مكان النشر غير معروف، مؤسسة علوم القرآن، د.ت)، ص ٤٣٣.

القول، والبراء يكلم رسول الله ﷺ، أبوالهيثم بن التيهان،فقال: يارسول الله، أن بيننا وبين الرجال حبالاً، وإنا لقاطعوها - يعني اليهود، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك، ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ قال" فتبسم رسول الله ﷺ، ثم قال: بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسالم من سالمتم"[١٤].

وعن عبدالله بن عمر قال كنا نبايع رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، يقول لنا: فيما استطعت"[١٥]. وعن عائشة رضي الله عنها قالت كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله ﷺ يمتحنهن بقول الله عز وجل ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لايشركن بالله شيئا، ولا يسرقن ولا يزنين ... إلى آخر الآية﴾. قالت عائشة فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقر بالمحنة وكان رسول الله ﷺ إذا أقررن بذلك من قولهن قال لهن رسول الله ﷺ انطلقن قد بايعتكن"[١٦].

وعن أم عطية رضي الله عنها قالت "بايعنا رسول الله

---

(١٤) المرجع السابق نفسه،ص ص ٤٤٢ - ٤٤٣.

(١٥) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص ١١.

(١٦) المرجع السابق نفسه، ص ١٠.



ﷺ فقرأ علينا ﴿أن لا يشركن بالله شيئا﴾ ونهانا عن النياحة، فقبضت امرأة منا يدها فقالت فلانة أسعدتني وأنا أريد أن أجزيها، فلم يقل شيئاً فذهبت ثم رجعت ..."[17] وعن أميمة بنت رقيقة قالت بايعنا رسول الله ﷺ في نسوة، فقال لنا: "فيما استطعتن وأطقتن"[18]؛ فالبيعة الشرعية حق سياسي كفله الشرع الاسلامي للمرأة كما كفله للرجل ومن ثم فلا يجوز للدولة الافتئات على حق المرأة في انتخاب رئيس الدولة الاسلامية، لأن منع المرأة من ممارسة حقها في البيعة سواءً عملياً أو بالنص عنه يعد مخالفة صريحة للقرآن الكريم والسنة النبوية. وبمقارنة هذا الحق السياسي للمرأة نجد أن الدول الغربية لم تظهر فيها محاولة منح المرأة حق التصويت إلا في عام ١٨٦٩ في ولاية وايومنغ الامريكية، وفي استراليا عام ١٩٠١، وفي الدنمارك ١٩١٥، وفي بريطانيا ١٩١٨، ولم تعط المرأة حق الاقتراع في

---

(١٧) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(١٨) صحيح سنن النسائي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الثالث، (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨)، ص ٨٧٨.

سويسرا إلا عام ١٩٧١."[١٩]

كما تدل الأحاديث المعالجة لوجوب الوفاء بالبيعة للإمام، وتحريم نكث البيعة، على أن البيعة حق سياسي للأمة، واجب عليها القيام بها والوفاء بها، قال رسول الله ﷺ "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الانبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لانبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"[٢٠].

وقال رسول الله ﷺ "ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"[٢١]. وقال رسول الله ﷺ "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"[٢٢]، وقال رسول الله ﷺ " إذا بويع لخليفتين فاقتلوا

(١٩) إسماعيل غزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، (بيروت: المؤسسة الجامعيه للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م)، ص ١١١.

(٢٠) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٣١.و(فوا) : فعل أمر من الفعل : وافى، يعني ،فِ .

(٢١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢٤٢.

الآخر منهما"[٢٣]، تدل الاحاديث السابقة على وجوب الوفاء بالبيعة التي هي حق سياسي للأمة جميعها وتدل كذلك على أن البيعة لإمام واحد مما يؤكد "وحدة الدولة الاسلامية" التي لا تعترف على حدود مصطنعة تفصل بين أقاليم دار الإسلام. كما يدل تحريم الشرع الاسلامي لنكث البيعة على أن البيعة للأمة، فهي حق مشروع لها قال رسول الله ﷺ "ثلاثة لا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذاب اليم (ومنهم) رجل بايع إماماً، لايبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها وفى له، وإن لم يعطه منها لم يف له"[٢٤]. وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصابه وعك، فقال: أقلني بيعتي فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي فأبى، فخرج، فقال رسول الله ﷺ: المدينة كالكير: تنفي خبثها وتنصع طيبها"[٢٥].

كما تبين أحاديث البيعة أنها مفروضة لإقامة أحكام الإسلام في الدولة فهي ليست انتخاباً لإقامة أي حاكم، بل هي

---

(٢٣) المرجع السابق نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٤) صحيح سنن ابن ماجة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الثاني، (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ص ١٤٤.

(٢٥) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص ٢٠٠.

بيعة شرعية مرتبطة بتطبيق أحكام الشرع. وتوكيد حق الطاعة للإمام الشرعي مرتبط بإقامته لأحكام الإسلام. عن مجاشع بن مسعود السلمي قال جئت بأخي معبد إلى رسول الله ﷺ بعد الفتح فقلت يارسول الله بايعه على الهجرة. قال : "قد مضت الهجرة بأهلها" قلت فبأي شيء تبايعه. قال : "على الإسلام والجهاد والخير"[٢٦]. وعن جابر بن عبدالله قال : "بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم"[٢٧].

وقد اكد العلماء والفقهاء أن إمامة الحاكم "لاتنعقد إلا بالرضا والاختيار"[٢٨]؛ فإذا كانت الخلافة الشرعية عقد مراضاة واختيار، فلابد فيها من رضا من يبايع ليتولاها، ومن رضا المبايعين له عن توليه السلطة نيابة عنهم، فالخلافة عقد مبني على القبول والإيجاب. وقد ذكر الماوردي أن الإمام "إن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها، لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار"[٢٩] واكد القاضي عبدالجبار المعنى نفسه بقوله:

---

(٢٦) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص ٧.

(٢٧) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الاول، ص ١٣٧.

(٢٨) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م) ص ٩.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٨.



"أنه لابد من قبول الإمام للعقد ... {فهو} أعرف بنفسه وبباطنه منهم، فربما علم ما يقتضي تحريم دخوله في الإمامة، وربما علم خلافه، فلابد من اعتبار الرضا والقبول فيه، ولأن الولايات أجمع، لابد فيها من الاختيار، فكذلك القول في الإمام"[٣٠]

كما بين البغدادي " أن طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد"[٣١]. وأكد ابن قدامة حق الأمة في الاختيار بقوله : "من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت إمامته ووجبت معونته"[٣٢]. وأشار الباقلاني إلى أن الإمامة "ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار، وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار"[٣٣]. وبين التفتازاني أن الإمامة تثبت عند أهل السنة والجماعة بالبيعة الشرعية والاختيار،

---

(٣٠) القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مرجع سابق، الجزء العشرون، القسم الأول ، ص ٢٧٠.

(٣١) عبدالقادر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق،(بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ص٣٤٩.

(٣٢) موفق الدين ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، الجزء العاشر،(بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص ٥٢.

(٣٣) الخلافة وشروط الزعامة عند أهل السنة والجماعة، إعداد وتحقيق، يوسف ايبش، (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، ١٩٩٠م)، ص ٥٩.

لبطلان القول بالنص على إمام بعينه"[٣٤]، واشار البغدادي إلى الاختلاف في طريق ثبوت الإمامة بين النص والاختيار ثم قال:

".. فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة، باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها. وكان جائزاً ثبوتها بالنص، غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه، فصارت الأمة فيها إلى الاختيار"[٣٥].

وأثبت الجويني أن الإمامة بالاختيار بقوله:

اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار. وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص. فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار. وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار، من غير التفاف إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص، أسندناه إلى الإجماع قائلين: إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم،

---

(٣٤) مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبدالرحمن عميرة، الجزء الخامس، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، ص ٢٥٢.

(٣٥) عبدالقادر البغدادي، اصول الدين، نقلاً عن الخلافة وشروط الزعامة، مرجع سابق، ص ٧٣.

وتصرمت نُوَبُهم، وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة"[٣٦].

يتضح مما سبق أن عقد الإمامة مرتبط بالاختيار الذي يمثل رضا الأمة عمن يتولى هذا المنصب. ولذلك، لا يجوز أن يسمى الحاكم خليفة إلا إذا ولاه المسلمون الخلافة وعقدوا له بيعة شرعية صحيحة. ومن ثم فالاستيلاء على الحكم بالقوة المادية يعد أخذاً للحكم بغير بيعة شرعية، ولا تتوفر فيه المشورة للمسلمين ولا يتحقق فيه الرضا والاختيار. وقد جاء عن عمر رضي الله عنه قوله : "من بايع رجلاًمن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا"[٣٧]؛ فالبيعة حق للمسلمين وبها يصير الخليفة خليفة فلابد من الرجوع إلى الأمة وأخذ رأيها في هذا الشأن. وقد أكد الشيخ عبدالعزيز البدري أن:

" استعمال القوة المادية في تولى الحكم، وفرض شخص معين نفسه على الأمة، وهى لا تريده ولاترضاه

---

(٣٦) الإمام أبي المعالى عبدالملك بن عبدالله الجويني، الغياثي. غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب، (قطر:مطابع الدوحة، ١٤٠٠هـ)، ص ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣٧) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثاني عشر، ص ١٤٥.

حاكماً عليها، فهذا لايجوز شرعاً ولايقره الإسلام، ولو أن هذا الشخص أعلن أنه يطبق الإسلام ويرعى الأمة على أساسه، إذ الأمة هي صاحبة السلطان، ولها الحق كل الحق، أن تختار شخصاً معيناً ليكون نائباً عنها في الحكم وتولي السلطان "(٣٨).

وقد أكد محمد أسد حق الأمة في إختيار حكامها بقوله:

" لكي تتحقق أهداف الشريعة الإسلامية فإن رئاسة الدولة لابد وأن تأتي عن طريق الانتخاب . إن تولي السلطة عن غير طريق الانتخاب يجعل طاعة الأمة غير ملزمة، حتى لو كان المطالب بهذا الحق مسلماً، ذلك بأن هذا الأسلوب في الوصول إلى منصة الحكم، إن هو إلالون من ألوان فرض السلطة على المسلمين من خارج جماعتهم"(٣٩).

نستدل من احاديث البيعة واقوال الفقهاء والعلماء، أن

---

(٣٨) عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)،ص ٢١.

(٣٩) محمد أسد، منهاج الاسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م)، ص ٧٧.

هناك في نظام الاسلام السياسي قاعدة شرعية ثابته تتمثل في ضرورة تحقق اختيار الإمام ذي الأهلية المستوفي للشروط الشرعية، برضا اكثرية الأمة، فالشرع الاسلامي جعل السلطان للأمة، وجعل البيعة الشرعية من مظاهر السلطان، وأكد أنها حق للأمة كلها رجالاً ونساء. ولم يرد نص يجعل أصحاب الحق في اختيار الإمام اشخاصاً معينين كأهل الحل والعقد مثلاً أو غيرهم، لأن هذا حق عام للمسلمين.

ولكن ليس شرطاً أن يقوم كل مسلم بمباشرة هذا الحق في الدولة الإسلامية فالقيام بواجب البيعة الشرعية لإقامة نظام الخلافة الشرعي واجب كفائي، أي فرض كفاية على الأمة. فالشرع الاسلامي ضمن للأمة حقها في مبايعة الإمام، وترك أسلوب البيعة غير مقيد، فالأساليب التي يمكن التوصل بها إلى تنفيذ الحكم الشرعي، المتمثل في القاعدة الشرعية لنصب الإمام الشرعي وهي البيعة قد تتنوع وتتغير بتغير الزمان والمكان. ولذلك حرص الشرع الاسلامي على تأكيد ضرورة حصول الرضا، والتمكين من البيعة للمسلمين، وجعل لهم حق اختيار الاسلوب الأمثل أو الوسيلة التي يرونها مناسبة لتحقيق رضا الناس عمَن يلي أمرهم، لتتحقق شرعية السلطة. ويمكن القول: إن هناك عدة أساليب يمكن الأخذ بأحدها كوسيلة لاختيار الحاكم عند وجود دولة اسلامية قائمة، ويراد فيها البحث في انتقال السلطة السياسية.



الحالة الاولى:

وتتمثل في قيام أهل الحل والعقد من المسلمين باختيار الشخص المؤهل، لتولي منصب الخلافة وبيعته بيعة انعقاد، وذلك بشرط أن يُعلم من واقع الحال في الدولة الاسلامية رضا الأمة عن ذلك بأن يكون أهل الحل والعقد موضع ثقتها، أو ممن يمثلون جمهور المسلمين. ولذلك قرر الفقهاء أن بيعة الإمام تتم من قبل أهل الحل والعقد الذين يتحقق رضا المسلمين عن عملهم، فقد بين **القلقشندي** أن لصحة عقد البيعة شروطاً وذكر منها: "أن تجتمع في المأخوذ له البيعة شروط الإمامه"، و "أن يكون المتولي لعقد البيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس"[٤٠]. وبين **القاضي عبدالجبار** صفة العاقدين بأن "يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة، وبين من لا يصلح لها"[٤١]. وذكر **الماوردي** أن لأهل الاختيار شروطاً هي: أولاً: العدل،وثانيا: العلم الذي يؤدي إلى "معرفة من يستحق الإمامة"، وثالثاً: توفر الرأي

---

(٤٠) أحمد بن عبدالله القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، الجزء الأول، (الكويت: وزارة الارشاد والانباء، ١٩٦٤م) ، ص ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٤١) القاضي أبي الحسن عبدالجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، مرجع سابق، الجزء العشرون، القسم الأول، ص ٢٥٢.





والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"[٤٢]. فالعبرة في أهل الاختيار أن يكونوا من قيادات الأمة ذات التأثير الجماهيري الواسع، أو من في حكمهم، ممن يمتازون بالقدرة على معرفة المؤهلين لتولي المنصب من بين المرشحين للخلافة، مما يقتضي كونهم من أهل الخبرة والتجربة والمعرفة بالرجال وأحوالهم في الدولة، حتى يتمكنوا من اختيار الأصلح للعمل السياسي الرئيس وهو رئاسة الدولة. وفي ذلك يقول الماوردي "فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم اكثرهم فضلاً وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته"[٤٣]. وهذا يدل على أن عقد البيعة من قبل أهل الاختيار للإمام مقرون برضا الناس واسراعهم لاقرار ما قامت به الهيئة الانتخابية.

وقيام أهل الحل والعقد بعقد البيعة للإمام لا يعني أن بها يتحقق نصب الخليفة، بل هي إمارة تدل على تحقق الرضا من المسلمين بهذا الإجراء المتبع في نصب الخليفة، وذلك لأن أهل الحل والعقد كانوا بمثابة ممثلي الأمة، كما حصل في سقيفة بني

---

(٤٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٨.



ساعدة من نقاش حول من يكون عليهم خليفة وقيامهم بعد ذلك ببيعة أبي بكر رضي الله عنه وفي اليوم التالي اجتمع الناس في المسجد وبايع الناس أبا بكر للبيعة العامة بعد بيعة السقيفة. وبهذه البيعة العامة المتمثلة في موافقة أغلبية الأمة صار أبو بكر خليفة للمسلمين"(٤٤). يقول ابن تيمية يرحمه الله مؤكداً ضرورة حصول رضا الناس بممارستهم لحقهم في البيعة الشرعية:

"ولو قدّر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، ولهذا لم يغير تخلف سعد بن عبادة، لأن ذلك (لا) يقدح في مقصود الولاية، لأن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك ...

وكذلك عمر لما عهد إليه أبوبكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي

---

(٤٤) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المجلد الثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، ص ٢٣٧.

بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً"[٤٥]

ولكن أبابكر رضي الله عنه قبل أن يرشح عمر لمنصب الخلافة، طلب إذن الأمة في أن توافق على العهد إليه أي تفويضه باختيار خليفة، حيث إنه رضي الله عنه أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا، فقال لهم:

"أيها الناس قد حضرني من قضاء الله ماترون، وإنه لابد لكم من رجل يلي أمركم، ويصلي بكم، ويقاتل عدوكم، فيأمركم، فإن شئتم اجتهدت لكم رأي، والله الذي لا إله إلا هو لا آلوكم في نفسي خيرا، قال: فبكى وبكى الناس، وقالوا: ياخليفة رسول الله. أنت خيرنا وأعلمنا، فاختر لنا، قال: سأجتهد لكم رأي، واختار لكم خيركم إن شاء الله"[٤٦]

وقد اكد علي ابن أبي طالب رضي الله عنه ضرورة حصول الرضا، المعبر عن سلطان الأمة وحقها في تعيين الخليفة، وذلك عندما طلب منه أصحاب رسول الله ﷺ أن

---

(٤٥) تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، الجزء الأول، (الرياض: مطابع جامعه الإمام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، ص ٥٣٠.

(٤٦) عبدالله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، الجزء الأول، (بيروت: دار المعرفة، د ت، الجزء الأول)، ص ٢٥.

يقبل بيعتهم، وأن يصير عليهم إماما، فقد قال محمد بن الحنفية:

«كنت مع أبي حين قُتل عثمان رضي الله عنه، فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله ﷺ، فقالوا: إن هذا الرجل قد قُتل، ولابد للناس من إمام، ولانجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ ، فقال: لا تفعلوا، فأني أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً، فقالوا: لا، والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك، قال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين.»(٤٧)

يتضح مما سبق أن مقصود الشارع من إقرار البيعة الشرعية حصول الرضا عمن يلي أمر الناس لأن به تتحقق شرعية السلطة، ويتحقق الاستقرار السياسي في الدولة، ولذلك لم ينص الشارع على عدد معين يقومون بانتخاب رئيس الدولة، انما شرط أن يتحقق الرضا بمن بايعوه بأي إمارة تدل على ذلك، إما باقرارهم لبيعته، أو مسارعتهم لبيعته وطاعته، أو بسكوتهم وموافقتهم، أو بأي وسيلة تدل على الموافقة والرضا. وليس من الحكم الشرعي كون الذين يختارون الإمام أهل الحل

---

(٤٧) الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٦٩٦.





والعقد، ولاكونهم سبعة أو ستة أو أكثر أو أقل، بل الحكم الشرعي منحصر في أن بيعتهم للإمام الشرعي المستوفي لشروط الإمامة تحقق الرضا، وتنال القبول من جماهير الأمة الإسلامية في دولة الخلافة الراشدة .

الحالة الثانية :

لما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية، وانقرض جيل الصحابة رضوان الله عليهم الذين كانوا يمثلون الأمة، فهم الصفوة المختارة التي اثنى عليها رسول الله ﷺ، كان لزاماً أن يختلف واقع مفهوم **أهل الحل والعقد**، فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يمثلون العمود الفقري في استقرار النظام السياسي آنذاك، وكان الناس تبع لهم. ولكن تغيّر الأحوال يجعل من الصعب القول بأن بالإمكان وجود أهل حل وعقد، تنطبق عليهم شروط الصحابة الفضلاء. ثم إن واقع الدولة السياسي قد تغير فهي لم تعد دولة صغيرة كمدينة رسول الله ﷺ يمكن فيها بسهولة تحديد رؤساء الناس وكبرائهم ولذلك لابد من البحث في وسيلة أخرى يتحدد على إثرها أهل الاختيار.ومن هذا المنطلق برز مجلس الشورى كآلية للعمل السياسي في الدولة، ومن ثم فقد يكون هذا بديلاً مؤسساتياً عن مفهوم **أهل الحل والعقد**.وبناء عليه فإنه بإمكان نواب الأمة العاملين في مجلس الشورى من المسلمين المنتخبين من قبل الأمة، تولي مهمة اختيار رئيس

الدولة بناء على تفويض الأمة لهم تلك الصلاحية واشتراطها توفر الشروط الشرعية في المرشح فيعدّ عملهم إمارة دالة على رضا الأمة عن قيامهم باختيار رئيس الدولة. وقد أجاز الشرع الوكالة في العقود، والبيعة الشرعية عقد، فيصح أن تقوم الأمة بتوكيل أعضاء مجلس الشورى القيام ببيعة الإمام بيعة انعقاد. والوكالة جائزة بالكتاب والسنة والإجماع. قال تعالى ﴿فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة، فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه﴾. وعن جابر بن عبدالله قال: أردت الخروج إلى خيبر، فأتيت رسول الله ﷺ فقلت له : إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال : «إئت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً، فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته». وروي عنه ﷺ أنه وكل عمرو ابن أمية الصخري في قبول نكاح أم حبيبة وأبا رافع في قبول نكاح ميمونة، "وأجمعت الأمة على جواز الوكالة في الجملة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك فإنه لا يمكن كل واحد فعل ما يحتاج إليه فدعت الحاجه إليها"[٤٨] ومن ثم فتفويض الأمة أعضاءَ مجلس الشورى باختيار الحاكم وبيعته بيعة انعقاد، يعد اسلوباً شرعياً إن رأت الأمة الأخذ به، لعموم الأدلة الشرعية الدالة على جوازه، بشرط أن يتم ذلك برضا الأمة، و دون إكراه أو إجبار. ويمكن القول، باستقراء

---

(٤٨) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص ٢٠١.

الواقع السياسي للانتخابات في الدول المعاصرة، أن نظام حكومة الجمعية في الاتحاد السويسرى الذي يقوم فيه البرلمان المنتخب من قبل الشعب باختيار رئيسٍ للاتحاد،[٤٩] يتشابه جزئياً من حيث التفويض في اختيار رئيس الدولة مع الأسلوب المقترح كوسيلة لاختيار الخليفة في نظام الإسلام السياسي، رغم أن مجلس الشورى لا علاقة له مطلقاً بالبرلمانات الغربية.

الحالة الثالثة :

وقد تقوم الأمة، كذلك، باختيار أسلوب آخر، كقيام الناس، باختيار الحاكم عن طريق الانتخاب المباشر، ومن ثم فلا تكون هناك حاجة إلى ممثلين تفوضهم الأمة في هذا الشأن. فقد تقوم الأمة الإسلامية بترشيح من تراه مناسباً : مباشرةً أو بأي وسيلة تختارها، ثم يتم التصويت عليه أو عليهم باستخدام الإقتراع السري، أو صناديق الانتخاب ويصبح الحائز على أكثرية الأصوات خليفة ثم يبايع بيعة شرعية على ذلك، وتكون الأمة بذلك قد مارست سلطانها مباشرةً، دون تفويض لمن يمثلها في ذلك.

واعترض بعضهم على قيام الأمة باختيار الحاكم

---

(٤٩) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م)، ص ١٦٨.

مباشرة، وذلك على أساس أن الفقهاء قد قرروا "أن مهمة اختيار الإمام يجب أن توكل إلى جماعة خاصة دون باقي أفراد الأمة"[٥٠]. وقد عدّت تلك الطريقة الطريقة المثلى في اختيار رئيس الدولة، وذلك لأنه حسب وجهة النظر السابقة، لا يجب أن يوكل أمر اختيار رئيس الدولة " إلا إلى من توافرت فيه مقدرة التفرقة بين من يصلح للرئاسة ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب الخطير"[٥١] والسبب في ذلك يعود إلى أن :

"الشعب ليس كله في مستوى واحد وأن الاكثرية فيه دون المستوى المطلوب، وعندما ندعو إلى الانتخاب نساوي بين الأصوات: صوت العالم المفكر الذي يقلب الأمور ويوزنها بالعقل، وبين صوت الجاهل الذي لا يعرف شيئاً ولا يقدر النتائج، ولا ضير عنده أن يعطي صوته لمن يدفع ...

ومادامت الأكثرية دون المستوى المطلوب، فيمكن توجيه هذه الأكثرية بالقرابة، بالصداقة، بالعاطفة،

---

(٥٠) محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٥م)، ص٢٢٧.

(٥١) المرجع السابق ، ص ٢٢٨.

بالمال، بالسياسة، بالضغط، بالخوف ... (٥٢)

ويمكن الرد على ما سبق بما يلي :

أولاً : إن الشرع الاسلامي حين وضع قاعدة شرعية ثابتة لاختيار الإمام، وهي البيعة الشرعية، كان يهدف إلى تأكيد سلطان الأمة وإبراز حقها في اختيار من يلي أمرها برضاها، وترك الوسائل والأساليب للأمة، لتختار منها ما تراه محققاً لرضاها عمن يلي أمرها، فلم يأتِ نص شرعي يوجب على الأمة - كما ذكر الاعتراض السابق - تخصيص فئةٍ تتولى البيعة الشرعية، ثم تُلزم بها بقية الأمة. ولم ترد النصوص، كذلك بتحديد ما اصطلح على تسميتهم **أهل الحل والعقد**، فضلاً عن حصر حق البيعة فيهم.

وقد انتهى الفقهاء من استقراء الواقع السياسي للأمة التي كان يمثلها جيل الصحابة رضوان الله عليهم إلى القول بوجود صفوة سياسيةٍ سموها "أهل الحل والعقد، أو **أهل الاختيار**. ومن ثم فوجود مفهوم **أهل الحل والعقد** أو عدم وجوده ليس من الحكم الشرعي، واسناد أمر اختيار الإمام إليهم من عدمه ليس من الحكم الشرعي كذلك، وذلك لأن الأمة هي

---

(٥٢) محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الجزء التاسع، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، ص ١٢٤.

التي لها الحق الشرعي في اختيار الإمام، فإن هي بإرادتها فوّضت غيرها بالقيام بهذا الأمر، فلا يقال هذا حكم الشرع في المسألة، بل هو رأي الأمة بأن هذا الاسلوب محقق لرضاها ومعبر عن إرادتها، ولذلك فلها أن تغير هذا الأسلوب، وتتبنى اسلوباً آخر مكانه.

ثانياً : إن القول بأن اختيار الإمام بالانتخاب هو الديموقراطية والديموقراطية نظام غير شرعي، ومن ثم فإن تبني الانتخابات يعد تبنياً لنظام غير شرعي، هو خطأ في فهم الحكم الشرعي في المسألة. فالديموقراطية نظام قائم على "سيادة الشعب"، أي حق الشعب في وضع القوانين المنظمة للحياة، وليس هو النظام الذي يختار فيه الشعب حاكمه بالانتخاب. ،ولكن نظراً لأن الأنظمة الاستبدادية والتسلطية تفرض نفسها على الناس بالقوة، وفي الأنظمة الديموقراطية يختار الشعب الحاكم، فقد تم الربط بين الانتخاب والديموقراطية، على الرغم من أن الأنظمة الديموقراطية لا تأخذ كلها بقاعدة الاقتراع المباشر لاختيار رئيس الدولة، حيث أن بعضها تنتخبه عن طريق البرلمان، أو عن طريق الجمعية، أو عن طريق هيئةٍ انتخابية مختارة وهكذا.[٥٣] وبناء عليه، فالانتخاب ما هو إلا وسيلة للتعبير عن رضا الجماهير عن الحاكم الذي يلي أمر الناس.

(٥٣) راجع محمد رأفت عثمان، مرجع سابق، ص ٢٣١.

أما ما يقال عن فساد الانتخابات ومايصاحبها من غش وخداع ورشوة من أجل كسب الاصوات[٥٤]، فذلك لا يجعل نظام الانتخاب نظام فاسد، بل هو دليل على فساد الممارسات السياسية في بعض الدول الديموقراطية وغيرها من الدول التي تتبنى نظاماً شكلياً للإنتخابات حيث تعمد إلى السيطرة على الانتخابات أو التأثير فيها بشكلٍ مباشر لضمان كسب الأصوات، مما يمكن الحكومة أو الحزب الحاكم من الفوز في الانتخابات وضمان نتائجها بنسبة قد تصل إلى ٩٩٪ . والتطبيق الخاطيء لأي نظامٍ لا يعني فساد النظام ولايضيره ، والخطأ هنا لا يكمن في ممارسة الناس لحقهم في الاختيار بل يكمن في سلبهم حق الاختيار الصحيح عن طريق الضغط عليهم أو التأثير على مجرى الانتخابات ونتائجها. ومن ثم فلا يصح أن يقال إن هذا الفساد مدعاة لإلغاء الإنتخاب بل لابد من العمل على تصحيح الخلل، وتقويم الاعوجاج بدلاً من إقصاء الأمة عن ممارسة حقها الشرعي، ومصادرة أهم حقوقها السياسية، وهو حقها في ممارسة سلطانها عن طريق ضمان حقها في اختيار من يلي أمرها.

أضف إلى ذلك، أن الذين نادوا بقصر حق تولية الحاكم

---

(٥٤) المرجع السابق ، ص ٢٣٠.



على أهل الحل والعقد أقروا مبدأ اختيار أهل الحل والعقد، فقد ذكر بعضهم أن أهل الحل والعقد يُختارون من أهل العلم في أرجاء الدولة الاسلامية[٥٥]. فجماعة أهل الحل والعقد:

"تُشكل من علماء الشرع، ورجال الجامعات، والقضاء، والهيئة النيابية. والنقابات، وزعماء الطلاب، وتكون أسس اختيار الأعضاء من هذه الهيئات التي ذكرتها واضحةً جلية معلنة لجماهير الأمة وأن تعلق أسماء من اختير لتمثيل الشعب في جماعة أهل الحل والعقد"[٥٦]

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا إذا كان أهل الحل والعقد يُختارون من قبل الأمة فما الذي يمنع الأمة من ممارسة هذا الحق في اختيار رئيس الدولة؟ وإذا كانت الأمة لا تمتلك القدرة على اختيار رئيس الدولة بسبب عدم قدرتها على التفريق بين من يصلح ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب فكيف يمكنها وهي العاجزة القاصرة أن تختار أهل الحل والعقد الذين يختارون الإمام؟!

أضف إلى ذلك، أن الأمة الاسلامية عند قيامها بممارسة

---

(٥٥) محمود شاكر، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٥٦) محمد رأفت عثمان، مرجع سابق، ص ٢٥٨.



حقها في اختيار الحاكم مقيدة بأحكام الإسلام فلا يجيز لها الشرع الإسلامي تولية الحاكم الفاسق، الفاجر، المنافق، لأنه لابد وأن يكون المرشح لتولي المنصب ممن تنطبق عليه الشروط الشرعية لتولي هذا المنصب. ولذا فإن تعميم ظاهرة فساد الانتخابات، واتخاذها ذريعةً للقول بعدم جواز تبنيها في الدولة الاسلامية لا يصح، لوجود عدد من القيود والضوابط الشرعية التي توجه وتقيد اختيار الأمة لحاكمها في نظام الإسلام السياسي، مما يحول دون سوء استغلال الانتخابات.

ثالثاً : يدل فعل الرسول ﷺ وقوله على أن اختيار الحاكم حق سياسي لكل أفراد الأمة الاسلامية. فقد كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة من كل مسلم بالغ، وكان المسلمون يسارعون إلى بيعته رجالاً ونساءً أفراداً وجماعات دون تفريق أو تفويض، ابرازاً لحقهم السياسي في ممارسة السلطان بالبيعة. وماحصل في سقيفة بني ساعدة عند بيعة أبي بكر رضي الله عنه لم يكن تفويضاً من الأمة «لأهل الحل والعقد» وإنما كان نابعاً من موقف أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، مما كان سيقدم عليه الأنصار، لأنه لو كان هناك تفويض لأحد باختيار خليفة، لما اختلف المهاجرون والأنصار حول من يكون عليهم خليفة، فرشح كل جانب شخصاً حتى رجحت كفة أبي بكر رضي الله عنه ، فانتخب،ثم تمت له البيعة في المسجد. وموافقة الأمة على ماتم في السقيفة كان يعكس رضاها عن الإجراء الذي اتبع حينذاك

وعن أشخاص الصحابة الذين عقدوا البيعة في سقيفة بني ساعدة. ولو لم تبايع الأمة أبا بكر لما أصبح خليفة للمسلمين، فالأمر مرتبط برضا الأمة واختيارها.

كما أن أحاديث البيعة التي سبق ذكرها، تدل على أن البيعة حق لكل مسلم بالغ حر، ذكراً كان أو أنثى، والعبارات الواردة في الأحاديث تدل على ذلك «من بايع»، «بايعنا»، «فوا ببيعة الأول»، «إذا بويع لخليفتين» وهكذا. فالبيعة عقد مراضاة واختيار، طرفاه الأمة والحاكم، مما يدل على أن إمضاء عقد الخلافة بالبيعة الشرعية، هو حق سياسي للأمة. ولكن ليس شرطاً أن يمارس كل أفراد الأمة هذا الحق؛ فللأمة أن تفوض فئة أو أشخاصاً للقيام بهذه المهمة. ولكن تفويض هؤلاء لايعني سلب الأمة حقها في ممارسة الانتخاب مباشرة، والقيام بمبايعة من تراه صالحاً لتولي منصب الخلافة. فإذا رأت الأمة أن هذا يمثل الأسلوب الأمثل للتعبير عن رضاها في زمن من الأزمنة، فلها أن تفعل ذلك. فكما أن من حق الموكل أن يعود عن وكالته ويمارس بنفسه مباشرة الأمر كذلك للأمة الحق في سحب تفويضها لأهل الحل والعقد وممارسة ذلك الحق بنفسها.

رابعاً: قد تتبنى الأمة أسلوباً يجمع بين الانتخاب المباشر والتفويض، وذلك بأن تجعل "لمجلس الشورى" حق حصر المرشحين للخلافة، فيقوم أعضاؤه بترشيح من تنطبق عليهم

شروط تولي المنصب وتقوم الأمة بعد ذلك بالتصويت، على المرشحين، ومن يحصل على أكثرية الأصوات يبايعه المسلمون ، ويصبح خليفة عليهم. وقد حصل مايشبه ذلك في قصة بيعة عثمان رضي الله عنه. فقد ذكر ابن حجر العسقلاني عن المسور بن مخرمة قصة البيعة وهي:

"أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال لهم عبدالرحمن: لست بالذي أنافسكم على هذا الأمر، ولكنكم إن شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبدالرحمن، فلما ولوا عبدالرحمن أمرهم فمال الناس على عبدالرحمن، حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه، ومال الناس على عبدالرحمن يشاورونه تلك الليالي، حتى إذا كانت الليلة التي أصبحنا منها، فبايعنا عثمان ـ قال المسور ـ طرقني عبدالرحمن بعد هَجْعٍ من الليل، فضرب الباب حتى استيقظت فقال: أراك نائماً، فوالله ما اكتحلتُ هذه الثلاث بكثير نوم. انطلق فادع الزبير وسعداً، فدعوتهما له، فشاورهما، ثم دعاني فقال: أدع لي علياً، فدعوته، فناجاه حتى ابهار الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبدالرحمن يخشى من عليٍّ شيئا. ثم قال: ادع لي عثمان، فدعوته، فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح. فلما صلى الناس الصبح، واجتمع أولئك





الرهط عند المنبر، فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، أرسل إلى أمراء الأجناد - وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر - فلما اجتمعوا تشهد عبدالرحمن ثم قال: أما بعد يا علي إني قد نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلاً. فقال لعثمان أبايعك على سنة الله وسنة رسوله والخليفتين من بعده: فبايعه عبدالرحمن وبايعه الناس: المهاجرون والانصار وأمراء الاجناد والمسلمون"(٥٧).

نستدل مما سبق على أنه يجوز للأمة أن تفوض فرداً أو جماعة، لترشيح المؤهل لمنصب الخلافة. و"في الحديث دليل على أن الوكيل المفوض، له أن يوكل وإن لم ينص على ذلك، لأن الخمسة أسندوا الأمر لعبد الرحمن وأفردوه به فاستقل، مع أن عمر لم ينص لهم على الانفراد"(٥٨) كما يدل الحديث ايضاً على حق الأمة في إبداء رأيها في المرشح للمنصب، فقد قام عبدالرحمن بن عوف باستطلاع رأي الناس بسؤال الناس رأيهم عمن يلي أمرهم، فقد مال الناس إليه "أي قصدوه كلهم شيئاً

---

(٥٧) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٥٨) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٩.



بعد شيء"، ثم بين أن قصدهم له كان من أجل أن "يشاورونه تلك الليالي"[٥٩]، حتى شكا رضي الله عنه قلة النوم لكثرة المشاورة حيث قضى معظم وقته في سؤال الناس رأيهم فيمن يلي أمرهم، ولذلك قال لعلي رضي الله عنه "ياعلي إني نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان ." قال ابن حجر "أي يجعلون له مساوياً بل يرجحونه"[٦٠] مما يدل على أنه بنى ترشيحه لعثمان على رأي الأمة التي رجحت كفة عثمان ثم قال لعلي "فلا تجعلن على نفسك سبيلا"، يقول ابن حجر، "أي من الملامة إذا لم توافق الجماعة"[٦١] مما يدل على اجتماع الناس بعد أخذ رأيهم مدة ثلاثة أيام على عثمان رضي الله عنه. ولذلك قال ابن تيمية يرحمه الله إن عثمان رضي الله عنه:

> "لم يصر إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين بايعوا عثمان {ابن عفان}، ولم يتخلف عن بيعته أحد. قال الإمام أحمد في رواية حمدان بن علي: "ماكان في القوم أوكد بيعة من عثمان، كانت بإجماعهم"[٦٢]

---

(٥٩) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٦.

(٦٠) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٧.

(٦١) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٧.

(٦٢) ابن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣.

ومن ثم فبالإمكان اللجوء إلى هذا الأسلوب، لاختيار رئيس الدولة الاسلامية، حيث تتولى جهة محددة كمجلس الشورى، مثلا، ترشيح المؤهلين للمنصب، ثم يلتم اختيار أحد المرشحين من قبل الأمة عن طريق التصويت عليه لاختياره. وقد بين الحديث السابق إمكان تفويض فئة لترشيح المؤهل للرئاسة. كما أن قيام المفوض وهو عبدالرحمن بن عوف بسؤال الناس يدلُ على جواز قيام الناس بابداء رأيهم عن طريق أي وسيلة ممكنة كصناديق الاقتراع، أو باستخدام الحاسب الآلي، أو بأية وسيلة تُظهر رضا الناس عن المرشح لمنصب الخلافة.

يتضح لنا بعد دراسة مفهوم البيعة أن الشرع الإسلامي، نهى عن اغتصاب السلطة السياسية و"فرض الذات" بالقوة، ولذلك أكد على أن البيعة الشرعية هي الطريقة الشرعية الصحيحة للتعبير عن سلطان الأمة، وحقها في اختيار من يلي أمرها برضاها ودون إكراه أو إجبار.

وقد تبين لنا أن هناك عدة أساليب يمكن اللجوء إليها واتباع أحدها، عند اختيار رئيس الدولة، بخلو منصب الخلافة عمن يقوم به في الدولة الاسلامية؛ فالبيعة الشرعية فرض على الأمة يجب عليها القيام به، وحصول الرضا عمن يلي أمر الناس حقٌ سياسي من الحقوق الشرعية للأمة، والوسيلة التي يتحقق بها الرضا متروكة لاختيار الأمة، وفقاً لظروف العصر الذي

تعيش فيه، بشرط أن تكون الوسيلة شرعية لا تخالف الإسلام، وأن تحقق رضا الجماهير عمن يلي أمر الناس.

فالإفتئات على حق الناس في ممارسة حقوقهم السياسية، والتي يعد اهمها اختيار الحاكم، يعد جريمة منكرة في الشرع، ووقوف كبار الصحابة رضوان الله عليهم في وجه معاوية بن أبي سفيان حين أراد أخذ البيعة لابنه يزيد خير شاهد على ذلك. فلقد تصدى كبار الصحابة لجريمة اغتصاب السلطة وإكراه المسلمين على البيعة ليزيد، وكان على رأس هؤلاء الحسين بن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عباس؛ فقد تصدى هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم لمحاولات معاوية المتكررة أخذ البيعة لابنه يزيد، حتى ذكره عبد الله بن عمر بأن "الخلافة ليست بهرقلية، ولا قيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء"[٦٣]. والتقى معاوية بالحسين بن علي رضي الله عنه محاولاً إقناعة ببيعة يزيد فقال له الحسين:

«فهمت ماذكرته عن يزيد من اكتماله، وسياسته لأمة محمد، تريد أن توهم الناس في يزيد، كأنك تصف محجوباً، أوتنعت غائبا، أو تخبر عما كان مما احتويته

---

(٦٣) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، الجزء الاول ، ص ١٥٠.





بعلم خاص، وقد دل يزيد من نفسه على موقع رأيه ، فخذ ليزيد فيما أخذ فيه، من استقرائه الكلاب المهارشة عند التهارش، والحمام السّبق لأترابهن، والقيان ذوات المعازف وضرب الملاهي تجده باصرا، ودع عنك ماتحاول»[٦٤].

وخاطب معاوية عبد الله بن عمر محذراً إياه من شق عصا الطاعة وبين له أن «أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء، وليس للعباد خيرة من أمرهم» فقال له عبد الله : «لقد كانت قبلك خلفاء، وكان لهم بنون، ليس ابنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في أبنائهم مارأيت في ابنك، فلم يحابوا في هذا الأمر أحدا، ولكن اختاروا لهذه الأمة حيث علموهم»[٦٥]. كما حاول معاوية إقناع عبد الله بن الزبير بالبيعة لابنه يزيد فنهاه عبدالله عن ذلك، فما كان من معاوية وقد اشتدت عليه المعارضة من كبار الصحابة إلا أن أمر حرسه وشرطته أن يحضروا الصحابة الذين أبوا البيعة، وهم الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عباس، وعبد الرحمن بن أبي بكر وقال لحرسه وشرطته:

---

(٦٤) المرجع السابق، ص ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٦٥) المرجع السابق، ص ص ١٦١ ـ ١٦٢.





"إني خارج العشية إلى أهل الشام، فأخبرهم أن هؤلاء النفر قد بايعوا وسلموا، فإن تكلم أحد منهم بكلام يصدّقني أو يكذبني فيه، فلا ينقضي كلامه حتى يطير رأسه، فحذر القوم ذلك، فلما كان العشيّ، خرج معاوية، وخرج معه هؤلاء النفر، .... وأظهر لأهل الشام الرضا عنهم: أي القوم، وأنهم بايعوا"(٦٦)

وقد سكت الصحابة رضوان الله عليهم خشية الموت، وهكذا تم اغتصاب السلطة وأخذ البيعة بالقوة والإكراه **ليزيد**. ولذلك لما مات **معاوية** رفض أهل المدينة بيعة **يزيد بن معاوية** فأرسل لهم جيوشاً وقاتلهم عليها فأعلنوا قتاله حتى غلب جيش **يزيد** أهل المدينة، فَقُتل ثمانون رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، ولم يبق بدري بعد ذلك، وقتل من قريش والأنصار سبعمائة، ومن سائر الناس عشرة الآف، واستباح **مسلم بن عقبة** قائد الجيش المدينة ثلاثة ايام(٦٧). كما قاتلهم **عبد الله ابن الزبير** بمكة حتى هلك **يزيد بن معاوية**.

---

(٦٦) المرجع السابق ، ص ١٦٣.

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٨٥.





نستدل من ذلك على أن اغتصاب السلطة السياسية حرام ولو جاز لما قاتل كبار الصحابة رضي الله عنهم يزيداً ولأقدموا على بيعته. فالبيعة عقد مراضاة واختيار، وإخضاع الأمة بالسيف ينتفي معه الرضا الذي يمثل مقصود البيعة الشرعية، فلا يصح أن يسمى الحاكم خليفة، إلا إذا ولاه المسلمون الخلافة، ورضوا أن يتولى عليهم أمرهم ببيعة شرعية صحيحة، لا إكراه فيها ولا إجبار.



المبحث الثالث:

الشورى :

الشورى مفهوم سياسي شرعي مرتبط بسلطان الأمة ويعني : أخذ الرأي، وهو حق من الحقوق السياسية التي كفلها الشرع للأمة، كضمانة للحيلولة دون حصول الاستبداد السياسي في الدولة. وقد وردت العديد من الأدلة الشرعية التي تبين واقع الشورى ومشروعيتها فقد أثنى الله سبحانه وتعالى على المسلمين الذين يتخذون الشورى منهجاً في ممارساتهم الاجتماعية والسياسية، لما في ممارسة الشورى من إظهار لوعي الأمة، وإدراكها لحقوقها السياسية، قال تعالى : ﴿ والذين استجابو لربهم وأقامو الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾[1]. يقول ابن كثير في تفسيره «أي : لايبرمون أمراً حتى يتشاوروا فيه، ليتساعدوا بآرائهم في مثل الحروب وماجرى مجراها »[2]

ومن الأدلة المؤكدة على مشروعية الشورى في الدولة الاسلامية قول الله سبحانه وتعالى ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف

---

(١) القرآن الكريم، سورة الشورى، آية ٣٨.

(٢) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ٢٨٠.



عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين﴾[٣]. وقد نقل القرطبي عن ابن عطية قوله:

"والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا مالا خلاف فيه."[٤]

وقال ابن خويز منداد:

"واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها. وكان يقال: ماندم من استشار. وكان يقال: من أعجب برأيه ضل"[٥]

يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ "أي : إذا شاورتهم في الأمر وعزمت عليه فتوكل على الله فيه". روى ابن مردويه، عن علي بن أبي طالب قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم؟ فقال "مشاورة أهل

---

(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٥٩.

(٤) القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ١٦١.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص ١٦١.

الرأي ثم اتباعهم"[٦] . يقول القرطبي :

"والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلاً عليه، إذ هذه غاية الاجتهاد المطلوب، وبهذا أمر الله تعالى نبيه في هذه الآية"، ونقل عن قتادة قوله "أمر الله نبيه عليه السلام إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله، ولا على مشاورتهم. والعزم هو الأمر المُرَوِّي المنقح، وليس ركوب الرأي دون روية عزما."[٧]

ونظراً لأهمية الشورى، ولغيابها عن الممارسة السياسية في بلاد المسلمين، فقد اكد عدد من الكتاب من منطلق الرغبة في تأكيد أهمية الشورى، أن الشورى قاعدة من قواعد الحكم الإسلامي يؤدي وجودها إلى إضفاء صفة الإسلامية على الدولة، ويؤدي غيابها إلى انتفاء صفة الإسلامية عن الدولة؛ فقد أكد أبو فارس أن النظام السياسي الاسلامي يقوم على أربعة قواعد هي الحاكمية لله، والعدل والمساواة، والطاعة،

---

(٦) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٣٣٢.

(٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ١٦٢.



والشورى"[٨]. و أكد الشاوي أن الشورى "أول أصول الحكم الاسلامي ودستوره"، وقد اعتبرها "مبدأً إجتماعياً" يقوم عليه نظام المجتمع حتى قبل وجود الدولة، و"مبدأً تأسيسياً" يتمثل في حق الأمة في تقرير مصيرها واختيار حكامها، و"مبدأً دستورياً" يلزم الحاكم باحترام قرارات الأمة. ومن ثم تصبح الشورى مصدراً لأصول المجتمع ودستوز الحكم في الدولة"[٩]، وادعى الأنصاري:

> أن هناك إجماعاً من الذين كتبوا في النظرية السياسية في الإسلام، على أن مبدأ الشورى هو الأصل الجوهري في نظام الحكم الإسلامي، وأنه القاعدة الأولى والركن الأساسي في هذا النظام"[١٠]

وبين أبوجيب أن الشورى مبدأ من المبادىء السياسية، أي أنها قاعدة من "القواعد الأساسية التي تبنى عليها دولة

---

(٨) محمد عبدالقادر أبو فارس، النظام السياسي في الاسلام، (عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٦م)، ص ١٥.

(٩) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، ص ٣٢٤.

(١٠) عبدالحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، ص ١٧.





الإسلام"[١١] وذكر النبهان أن الشورى "مبدأ من أهم المبادىء الدستورية، وقاعدة من أهم القواعد الأساسية في الحكم الإسلامي."[١٢]

وبين الصعيدي أن المبادىء الدستورية في الإسلام تشمل: الشورى والعدالة، والمساواة، والحرية، ومسؤولية أولي الأمر. وجعل "مبدأ الشورى" أهم المبادىء الدستورية، أي تلك المبادىء التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام."[١٣] كما جعل الشيخ **عبدالوهاب خلاف**، والشيخ **أبوزهرة**، و**محمد يوسف موسى**، و **القاسمي**، و **وهبة الزحيلي**، و**محمد المبارك** وغيرهم الشورى من القواعد الأساسية في نظام الإسلام السياسي[١٤].

والحقيقة هي أن الذين يؤكدون بأن الشورى ركن من أركان النظام السياسي الإسلامي، لايفرقون بين أهداف النظام

---

(١١) سعدي أبوجيب، دراسة في منهاج الاسلام السياسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م)، ص ٤٤٦.

(١٢) محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الاسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ص ١٧٩.

(١٣) حازم عبدالمتعال الصعيدي، الاسلام والخلافة في العصر الحديث، (القاهرة: مكتبة الاداب، المطبعة النموذجية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، ص ١٤٠.

(١٤) راجع المرجع السابق، هامش ص ص ٤٤٧ - ٤٤٨.





وبين أركان النظام. فأهداف النظام ترتبط بتطبيق الأحكام الشرعية التي تمثل المبدأ الذي يقوم عليه النظام الإسلامي، ومن ثم فالشورى ليست مبدأ مستقلاً وإنما هي نتيجة طبيعية لتطبيق المبدأ في واقع الحياة فهي تعد متغيراً تابعاً لتطبيق أركان النظام السياسي الشرعي التي تتمثل في سيادة الشرع، وسلطان الأمة ووحدة الدولة الاسلامية؛ فسيادة الشرع ركن من أركان نظام الإسلام السياسي، يقوم على تأكيد هيمنة الشرع على الدولة حاكماً ومحكوماً، وعلى الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها، وعلى علاقة الدولة الخارجية بغيرها من الدول[١٥].

وسلطان الأمة يعد ركناً من أركان الحكم الإسلامي، يقوم على حق الأمة في تعيين، ومراقبة، ومحاسبة، وعزل الحاكم؛ فالسلطان، أي الحكم، وليس السيادة، بيد الأمة، ولكن نظراً لعجز الأمة عن ممارسة حقها في مباشرة الحكم مباشرة، فإنها تمارس حقها عن طريق إقامة حاكم ينوب عنها في تطبيق الاحكام الشرعية، وتقوم هي بممارسة حقها في مراقبته ومحاسبته وعزله إن خرج عن الشرع الاسلامي.

---

(١٥) لمزيد من التفصيلات راجع، محمد أحمد مفتي، أركان وضمانات الحكم الاسلامي، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).



وقيام نظام الخلافة الشرعي المبني على وحدة الدولة الاسلامية يعدّ ركناً من أركان النظام الاسلامي، يؤدي غيابه كما هو مشاهد في الواقع السياسي المعاصر للمُسلمين إلى غياب الحكم الاسلامي، نتيجة للتجزئة السياسية وتعدد الكيانات، مما أدى إلى انحسار مفاهيم الإسلام السياسية، وحلول الروابط الوطنية والقومية محل الرابطة الاسلامية الشرعية.

أما الشورى فهي هدف من أهداف النظام يبنى على توفر أركان النظام؛ فتطبيق أحكام الاسلام ومفاهيمه يؤدي إلى وصف النظام الاسلامي بالعدل أو بأنه نظام شوري وهكذا. ولكن لابد من ملاحظة أن **الشورى والعدالة** ترتبطان، كذلك، بالممارسة السياسية للحاكم. فالخلل في تطبيق نظام العدالة الشرعي، أو الاستبداد بالرأي المفضي إلى الاستبداد السياسي، يعدّ خللاً في الممارسة العملية، أي خللاً في تطبيق النظام وليس خللاً في ماهية النظام والقواعد التي يقوم عليها. ومن ثم فالممارسات السياسية ذات الطابع الاستبدادي تؤدي في النهاية إلى تجريد الحاكم من شرعيته بإسقاط الشرعية عنه.

فالنظام السياسي الاسلامي لا يفقد شرعيته عند انتقاء العدالة أو تفشي الاستبداد في الممارسات السياسية لرئيس الدولة، والذي يفقد شرعيته، نتيجةً للممارسات التي تخالف الشرع، هو الحاكم، وذلك ما أكده العديد من الفقهاء الذين

أوجبوا عزل الحاكم الفاسق الفاجر الجائر، لانتفاء شرعيته ونقضه لشروط البيعة الشرعية، وهي إقامة احكام الاسلام.

كما أدى الربط بين الشورى وأركان الحكم الإسلامي، من ناحية اخرى، إلى مقارنة نظام الإسلام السياسي بالديموقراطية. فقد عقد **الأنصاري** مقارنة بين نظام الشورى والديموقراطية الغربية مبيناً أوجه الاتفاق والاختلاف، والتأثير المتبادل بينهما لمعرفة إمكانية الاستفادة من التجربة الديموقراطية، ولمعرفة مدى إسهام نظام الشورى في تصحيح بعض المفاهيم الديموقراطية"[16]. وأكد **الشاوي** مستنداً إلى قاعدة الشورى الاسلامية "أن نظام الحكم الاسلامي عند مقارنته بالنظم المعاصرة يدخل في نطاق النظم الدستورية النيابية التي يسمونها الديموقراطية"[17]. وعقد **المليجي** مقارنة بين الشورى في الإسلام وما أسماه الشورى في الانظمة الغربية لبيان التشابه في استخدام الشورى في أنظمة الحكم المختلفة"[18].

---

(١٦) الأنصاري، الشورى واثرها في الديموقراطية، مرجع سابق، ص ص ٤٢٧، ٤٥٠.

(١٧) توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص ٤٦٠.

(١٨) يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الاسلام مع المقارنة بمبادىء الديموقراطيات الغربية، (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت)

والواقع أن مقارنة الشورى بالديموقراطية خطأ في فهم واقع الشورى في الدولة الإسلامية، فالشورى ليست نظاماً قائماً بذاته حتى تقارن بالديموقراطية، حيث إنها تتمثل في أخذ الرأي الذي يرتبط بالممارسة السياسية؛ فالسلطة السياسية تلجأ إلى الشورى أي أخذ الرأي فيما تتعرض له أو تحتاج إليه في تسيير شؤون الدولة فهي جزء لا يتجزأ من العمل السياسي والعلاقة بين الحاكم والمحكوم. أما الديموقراطية فهي نظام علماني للحياة قائم على سيادة الشعب، أي حق الشعب في تبني نظام الحياة والقوانين المنظمة للشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم فلا علاقة للشورى بالديموقراطية أصلاً، ولا يصح أن تقارن الشورى بالديموقراطية لانعدام العلاقة بينهما.

أضف إلى ذلك، أن مقارنة وظيفة مجلس الشورى بوظيفة المجالس النيابية في الأنظمة البرلمانية باطلة شرعاً، فلا يصح القول بأن مجلس الشورى "هو الممثل الحقيقي للسلطة التشريعية". ومن أهم وظائفه الوظيفة التشريعية التي تتمثل في تنظيم سن القوانين والأنظمة داخل الدولة"[١٩]، أو القول بأن "عمل مجلس الشورى سينحصر في سن القوانين للمسائل ذات الطابع العام، ولاسيما الأمور التي لم توضع لها أحكام معينة

---

(١٩) قحطان عبدالرحمن الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، (بغداد: مطبعة الأمة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)، ص ص ٢١٢ - ٢١٣.

في نصوص القرآن والسنة"[٢٠] . وسبب بطلان مقارنة وظيفة مجلس الشورى بالمجالس النيابية، يعود إلى أن مجلس الشورى مجلس سياسي يمارس مهمة إبداء الرأي في كافة المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأعضاؤه وكلاء عن الأمة في إبداء الرأي وليس في تشريع الأنظمة وسن القوانين الملزمة.

ونظراً لأن المجلس مخول صلاحية إبداء الرأي فإن له الحق في النظر في التشريعات التي تتبناها السلطة التنفيذية. ولرئيس الدولة الحق في إحالة مشاريع القوانين للمجلس لدراستها وإبداء الرأي فيها، وللمجلس الحق في ابداء رأيه حيال ما تصدره الدولة من قوانين دون عرض على المجلس؛ فالمجلس ليس هيئة تشريعية تتولى إصدار التشريعات حيث إن استقراء الأدلة الشرعية يبين أن للخليفة وحده حق استنباط التشريعات، أي اختيار الأحكام الشرعية من أقوال الفقهاء المجتهدين، كما أن له حق الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعية وإلزام الرعية بالعمل بها.

ورأي المجلس حين يؤخذ في التشريعات، إنما يؤخذ بوصفه رأياً لا بوصفه تشريعاً. أي أنه رأي سياسي في التشريع الصادر أو الذي تعتزم السلطة إصداره. فالمجلس لا يملك حق

---

(٢٠) محمد أسد، منهاج الاسلام في الحكم، مرجع سابق، ص ٩٣.

إصدار التشريعات الملزمة في الدولة، كما هو الحال في المجالس النيابية والبرلمانات التي تمثل السلطة التشريعية في الدول الغربية، وذلك لأن مجلس الشورى وكيلٌ عن الناس في إبداء الرأي فقط. وأعضاء مجلس الشورى حين تختارهم الأمة لتمثيلها، لاتختارهم بوصفهم "مجتهدين" يملكون القدرة على استنباط الأحكام الشرعية، بل تختارهم لإبداء الرأي نيابة عنها، لتعذر وصول رأي الناس جميعاً للحاكم، فيكون دور المجلس تمثيل الأمة في إبداء الرأي وليس في الحكم أو التشريع.

أما فيما يتعلق بنتائج الشورى، وهل هي ملزمة للحاكم أو معلمة فقد ذكر الأنصاري أن هناك ثلاثة آراء في هذا الشأن: **الرأي الأول**، يرى أن الشورى معلمة وليست ملزمة، مما يعني أن الأمير مخير بين الأخذ برأي أهل الشورى أو تركه والعمل برأيه، أما **الرأي الثاني** فيقول بأن الشورى ملزمة، والحاكم ملزم بتنفيذ رأي الجماعة أو الأغلبية، ولا تجوز له مخالفتهم، أما **الرأي الثالث** فيرى أنصاره أن الأمة هي مصدر الزام الحاكم بالعمل برأي الأكثرية من عدمه، فإن رأت الأمة تقييد الحاكم برأي الاكثرية فعلت ذلك، وإن رأت تفويضه صلاحية البت في الأمور فعلت ذلك، فقد ذكر متولي أن:

"التزام الحاكم برأي أهل الشورى أو عدم التزامه برأيهم، ... من المسائل التفصيلية التي تختلف باختلاف مبلغ تطور الشعب، ومدى



ممارسته للديموقراطية والحرية، لذلك كان مما قضت به الحكمة ألا تتعرض الشريعة لأمثال تلك التفصيلات التي لا تعرف طبيعتها الثبات والاستقرار"[٢١]

وذلك يعني وفقاً للرأي السابق أنه كلما أصبح الشعب أكثر ديموقراطية كلما اصبح الالتزام برأي الاكثرية واجباً على الحاكم، وكلما انخفض مستوى الديموقراطية ترك المجال للحاكم للبت في الأمور فالأمر لا يرتبط بالأحكام الشرعية، لأنه يندرج، وفقاً لرأي متولي، ضمن التفصيلات التي لم تتعرض لها الشريعة وقد ردّ الأنصاري على متولي بقوله : "فجوهر الشورى عندنا هو الالتزام بالأغلبية"[٢٢]. وقد ذهب أبو فارس إلى القول بالتزام الحاكم برأي الاغلبية بقوله:

"إن الذي يرجحه العقل، وتميل إليه النفس، ويرتاح له القلب قول من قال إنه ينبغي ألا يتجاهل رأي أهل الشورى، بل يلزم به الأمير، وإن خالف رأيه"[٢٣]

---

(٢١) عبدالحميد متولي، مبدأ الشورى في الاسلام، نقلاً عن الأنصاري، الشورى واثرها في الديموقراطية، مرجع سابق، هامش، ص ١١٢.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٢١، وراجع في تفصيل الآراء الفصل الثالث ، ص ص ١١١ ـ ٢٢٢.

(٢٣) أبوفارس، النظام السياسي، مرجع سابق، ص ص ٩٣ـ ٩٤.



وبين **أبوجيب** أن الأصل عند تعدد آراء أهل الشورى أن يأخذ الحاكم برأي منها. أما إذا أجمع أهل الشورى على رأي واحد، فعندئذ يُلزم الحاكم بتنفيذ ذلك الرأي. واضاف بأن للأمة "أن تقرر إلزام رئيس الدولة بتنفيذ رأي أهل الشورى في أمور معينة، وأن تعطي له في سائر الأمور حق الاعتراض على القرار الصادر عن أهل الشورى أمام "اللجنة العليا للشورى" ... وما تقرره اللجنة هو النافذ على الجميع"[(٢٤)] .

وفرق **الدوري** بين الإمام المجتهد والإمام غير المجتهد. فالإمام إذا كان مجتهداً، فله حق التمسك برأيه وترجيحه على رأي الأغلبية، أما إذا كان الإمام من غير أهل الاجتهاد فإنه، يجب عليه الأخذ برأي الأغلبية والعمل به"[(٢٥)]. أما **الشاوي** فقد قارن بين ثلاثة انواع من القرارات الناتجة عن التشاور:

" **أولاً**: المشورة الجماعية التي لابد من الالتجاء اليها، للحصول على قرار جماعي ملزم في شأن من شئون الجماعة الهامة.

ثانياً: الاستشارة الاختيارية الحرة، أي طلب الرأي أو

---

(٢٤) أبوجيب، دراسة في منهاج الاسلام السياسي، مرجع سابق، ص ص ٦٨١ - ٦٨٢.

(٢٥) قحطان الدوري، مرجع سابق، ص ص ٢٨٨ ـ ٣١١.

النتيجة من ذوي التجربة أو الخبرة وهي اختيارية لمن طلبها وتسفر عن رأي غير ملزم...

ثالثاً: طلب الفتوى الفقهية، وهي نوع من الاستشارة في أحكام الفقه، وهي مشورة اختيارية ... "[٢٦]

ثم ضرب الكاتب بعد ذلك أمثلة لما أسماه بالشورى الجماعية الملزمة، كما حصل في غزوة بدر عندما عرض رسول الله ﷺ على أصحابه مهاجمة قافلةٍ لقريش قادمةٍ من الشام، وذلك مقابل قيام قريش بالاستيلاء على أموال المؤمنين الذين هاجروا من مكة إلى المدينة، و كذلك في غزوة أُحد حين التزم رسول الله ﷺ برأي الأكثرية، وخرج لملاقاة العدو[٢٧]. وضرب أمثلة للاستشارة أو المشورة الاختيارية كالرأي الذي أشار به **الحباب بن المنذر** على رسول الله ﷺ في غزوة بدر، وكالرأي الذي أدلى به **سلمان الفارسي** بشأن الخندق، وكقيامه ﷺ بأخذ رأي **سعد بن معاذ وسعد بن عبادة** عندما حاصر الأحزاب المدينة[٢٨].

والحقيقة هي أن البحث في التزام رئيس الدولة بالشورى

---

(٢٦) توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٢٧) المرجع السابق، ص ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢٨) المرجع السابق ، ص ص ١٣٣ ـ ١٣٤.





من عدمه، يقتضي البحث في واقع الرأي الذي يراد التشاور فيه للوصول إلى قرار، وذلك لأن الدارس لسيرة رسول الله ﷺ يرى أنه عليه الصلاة والسلام لم يستشر في حالات، واستشار في حالات أخرى، والتزم رأي الأكثرية في حالات، وعمل برأي فرد واحد في حالات، ولم يعمل برأي الأكثرية ولا الأقلية في حالات أخرى. وذلك يدل على أن أصل البحث لابد وأن ينصب على واقع الأمر الذي يراد التشاور فيه، لاستنباط الدليل المعالج لكل حالة من حالات الرأي، بدلاً من القول خطأً بأن الرسول ﷺ التزم رأي الأغلبية، أو أنه لم يأخذ بالشورى، أو القول بأن الشورى ملزمة، أو معلمة غير ملزمة للحاكم.

ويتضح من استقراء الأدلة الشرعية المعالجة لواقع الشورى في السيرة النبوية أن الآراء لاتخرج عن ما يلي:

أولاً: الأحكام الشرعية أو الآراء التشريعية. وهنا نفرق بين ماورد فيه نص حيث لا اجتهاد مع نص فلا تصح الشورى فيما ورد فيه نص صريح قطعي لمعالجة الواقع. أما مالم يرد فيه نص صريح ويتعلق بالحكم الشرعي فإنه يؤخذ فيه بقوة الدليل المستنبط من الكتاب والسنة: «وقوة الدليل ليست عند الناس، ولافيما اصطلحوا عليه، ولافيما فهموه؛ بل قوة الدليل عند



رئيس الدولة فحسب »[٢٩]. وذلك استناداً إلى حق الحاكم في تبني الأحكام الشرعية التي يستنبطها من الكتاب والسنة وإلزام الرعية العمل بها. وما فعله رسول الله ﷺ في " صلح الحديبية " يدل على أن الأحكام الشرعية لا يؤخذ فيها برأي الأقلية أو الأكثرية ولذلك رفض رسول الله ﷺ آراء الصحابة كلهم وقال «إني عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره ».

ثانياً : **الأحكام أو الآراء الفنية الدقيقة والمتخصصة التي** تحتاج إلى فكر أو تدل على فكر في موضوع معين، فإنه يبحث فيها عن الرأي الأصوب، حتى وإن كان رأي فردٍ واحد « لأنه رأي فني يعلمه أصحاب الخبرة والاختصاص والدراية في الموضوع »[٣٠] فهذا النوع من انواع الآراء لايخضع لحكم الكثرة أو القلة، وإنما يخضع للرأي الصائب في المسألة. والدليل على ذلك قوله سبحانه وتعالى ﴿ قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ﴾[٣١]، وقيامه ﷺ بأخذ رأي **سلمان الفارسي** بشأن حفر الخندق. وإلزام الرعية العمل بها، يندرج

---

(٢٩) محمود الخالدي، نظام الشورى في الاسلام، (عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ص ص ٩٤ - ٩٥.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٣١) القرآن الكريم، سورة الزمر، آية ٩.

تحت هذا النوع من أنواع الآراء، بعكس ما ذكره الشاوي من أن ذلك يندرج تحت ما أسماه بالشورى الاختيارية غير الملزمة. فحين قدم سلمان رأيه لرسول الله ﷺ أخذ به وألزم المسلمين العمل به لأنه رأي فني صادر من خبير، فقد قال سلمان لرسول الله ﷺ «يارسول الله، إنا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا» فأمر ﷺ بحفر خندق حول المدينة.[٣٢] وكذلك في غزوة بدر، حين سأله الحباب بن المنذر عما إذا كان المكان الذي نزلوا عنده استعداداً للقاء الأعداء كان من وحي السماء أو من الرأي والحرب والمكيدة. فلما أشار الرسول ﷺ إلى أن ذلك كان رأياً سياسياً متعلقاً بالحرب وليس وحياً من عند الله، أشار الحباب بن المنذر على رسول الله ﷺ أن يغير ذلك المكان، لأنه ليس أفضل المواقع لملاقاة العدو. وقد قال الحباب بن المنذر لرسول الله ﷺ «يارسول الله، فإن هذا ليس لك بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماءٍ من القوم فننزله، ثم نعوِّر ماسواه من القُلُب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون». فقال رسول الله ﷺ له حين سمع رأيه «لقد أشرت بالرأي» ثم ألزم المسلمين بالنزول عند رأي الحباب بن المنذر حيث «نهض رسول الله ﷺ ومن معه من الناس، فسار حتى أتى أدنى ماء من القوم، فنزل عليه، ثم أمر

---

(٣٢) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٩١

بالقُلُب فعوِّرت، وبنى حوضاً على القليب الذي نزل عليه فملئ ماء، ثم قذفوا فيه الآنية»[٣٣].

يتضح مما سبق أن الامور التي تحتاج إلى فكر وإمعان نظر والآراء الفنية والدقيقة التي تحتاج إلى خبرة ودراية ومعرفة، فإنه يؤخذ فيها بالرأي الصائب حتى لو كان رأي فرد واحد كما يدل عليه فعله ﷺ. ذلك أن الآراء الفنية تحتاج إلى خبرة ودراية ومعرفة، فإذا ترك المجال فيها مفتوحاً للعامة، فقد ينتج عن ذلك ضرر بالغ بمصلحة الأمة، لعدم إلمام العامة بالأمور الفنية الدقيقة. ويدخل ضمن الأمور الفنية قضايا السياسة الخارجية ، والخطط العسكرية والحربية، لاحتياجها ، للخبرة أو لأنها ذات طابع سري.

ثالثاً : الآراء العامة التي تدل على عمل لايحتاج إلى خبرة فنية أو إمعان نظر، أو قد تحتاج إلى معلومات يمكن توافرها وفهمها من مجمل آراء الأمة فهذه يجب على الحاكم أخذ رأي الأمة بشأنها ، كما أن عليه أن يلتزم برأي الأغلبية فيها . ويدخل ضمن الآراء العامة إقامة الخليفة، وإقامة المشاريع العمرانية، والأمور الاقتصادية والصحية والتعليمية والثقافية وكل أمر يدل واقعه على أنه رأي يتعلق بالقيام بعمل وليس أمراً فنياً دقيقاً

---

(٣٣) المرجع السابق نفسه، ص ٢٩





ولا رأيا تشريعياً.[٣٤] وقد ألزم الشارع الحاكم في مثل هذه الآراء العامة الرجوع إلى أكثرية الأمة لأخذ رأيها، وألزمه كذلك الإلتزام برأي الأغلبية، كما فعل رسول الله ﷺ حين التزم برأي الأكثرية في الخروج لملاقاة العدو خارج المدينة في غزوة أحد، فقد روى **الطبري** أن رسول الله ﷺ لما سمع بنزول المشركين وأتباعهم أحداً، طلب المشورة من أصحابه فأشار عليه اكثرهم بالخروج لملاقاة العدو وقالوا له: «يارسول الله، اخرج بنا إلى هذه الأكلب»، مع إنه ﷺ لم يكن يؤيد الخروج من المدينة، ولكنه نزل عند رأي الأغلبية لما رأى أن الأغلبية تؤيد الخروج، فدعا بدرعه فلبسها. «فلما رأوه قد لبس السلاح ندموا وقالوا: بئس ماصنعنا نشير على رسول الله والوحي يأتيه، فقاموا فاعتذروا إليه، وقالوا: اصنع مارأيت، فقال رسول الله ﷺ: لاينبغي لنبي أن يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل»[٣٥]. ولهذا نزل رسول الله ﷺ عند رأي الأغلبية وخرج لملاقاة قريش في أُحد. كما أن الأخذ برأي **سعد بن معاذ وسعد بن عبادة** في غزوة الاحزاب، ليس على سبيل الإستشارة الإختيارية كما ذكر **الشاوي** ، بل على الالتزام برأي الأغلبية في الأمور العامة؛ فقد نزل الرسول ﷺ عند رأيهما لأنهما يمثلان الأغلبية ولأنه

---

(٣٤) محمود الخالدي، مرجع سابق، ص ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٣٥) الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٦٠.





ﷺ علم أن موافقتهما تعني بالضرورة موافقة قومهما.

يتضح مما سبق أن الآراء العامة يلتزم فيها الحاكم برأي الأغلبية كما فعل رسول الله ﷺ في أحد وفي غزوة الأحزاب، أما الآراء الفنية التي تحتاج إلى خبرة ودراية، فإنه يبحث فيها عن الرأي الصواب سواء صدر هذا الرأي من فرد أو من جماعة، أما الآراء التشريعية، فيبحث فيها عن الدليل الأرجح في المسألة، وليس عن رأي الأغلبية أو الأقلية.






الفصل الثاني

الأمة وعلاقاتها بالأمم الأخرى









المبحث الأول:

الأمة القومية والأمة الإسلامية :

الأمة مفهوم سياسي شرعي مرتبط بتطبيق أحكام الإسلام في واقع الحياة، وبوجود الدولة الشرعية. والأمة في المفهوم السياسي الشرعي واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ مطلقاً؛ فقد نهى الله سبحانه وتعالى عن التعددية المفضية إلى التفرقة بعد أن بين أنه لا يجوز إلا أن تكون الأمة في دار الإسلام واحدة. قال تعالى : ﴿ وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون ﴾[1] ثم ذم الله سبحانه وتعالى التجزئة والفرقة بقوله : ﴿ فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً ، كل حزب بما لديهم فرحون، فذرهم في غمرتهم حتى حين ﴾[2]، وفي هذا دليل على تحريم التجزئة والفرقة بين المسلمين. ومما يدل على وجوب وحدة الأمة، كذلك، قوله تعالى : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾[3] وبناء عليه فلا يصح أن تتعدد تسمية الأمة فيقال الأمة العربية أو الأمة التركية أو الهندية والإسلامية ، لأن الشرع لا يقر إلا الرابطة العَقَدية التي تؤدي إلى قيام الامة الاسلامية الواحدة.

---

(١) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية ٥٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية ٥٣ ـ ٥٤.

(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٠٣.



أضف إلى ذلك، أن قيام الأمة بالمفهوم الشرعي لها يقتضي قيام الدولة التي تجمع شمل الأمة وتعمل على نشر المبدأ الذي تحمله الأمة في أرجاء المعمورة، فوجود الأمة يحتم وجود الدولة الشرعية. وبهذا يظهر التناقض واضحاً بين مفهوم الأمة الشرعي ومفهوم الأمة القومي؛ فمفهوم الأمة القومي يختلف عن مفهوم الدولة حيث يؤكد المفكرون الغربيون أن الدولة كمجتمع سياسي منظم تختلف حتما عن الأمة التي هي شعور بالانتماء إلى جماعة تشترك في عدد من الخصائص، فالدولة قد تنشأ قبل نشأة الأمة، أو قد توجد دولة بدون أمة، أي بدون توفر عناصر الأمة فيها.

كما قد توجد دولة مكونة من أمم متعددة، وقد تقسم الأمة بين عدد من الدول. وينشأ نتيجة لذلك شعور قومي بالإنتماء إلى الأمة، وشعور وطني ناتج عن الخضوع للدولة الوطنية. كما يؤكدون، أيضاً، أن « الدولة القومية» تتكون حين تكوّن الأمة دولة، بحيث يصبح هدف الجماعة التي تحمل خصائص مشتركة السعي، إلى إقامة الدولة القومية، أي بناء الإطار السياسي الذي يعزز الإطار الاجتماعي والنفسي للجماعة، ولذلك فالفكرة القومية، كما يؤكد **ساطع الحصري**، تقوم على أساس:

"وجوب تأسيس الدول على أساس القوميات، لأن كل أمة من الأمم تكون عضوية اجتماعية طبيعية،



ذات كيان معنوي خاص فيحق لها أن تستقل في إدارة شئونها، دون أن تخضع لمشيئة أمةٍ أخرى، وأن تؤسس دولة خاصه بهـا، مستقلة ومنفصلـة عن غيرها".[٤].

وعليه "فالأمة القومية" عبارة عن جماعة تشترك، ولو نظرياً، في خبرة تاريخية مشتركة، وفي تطلع إلي العيش المشترك كوحدة مستقلة عن غيرها. ويظهر هذا التعاطف مع الجماعة في شكل ولاء للدولة القومية بغض النظر عن شكل حكومتها أونظامها السياسي، وفي شكل فخر بالأرض، واعتزازٍ بالثقافة القومية، وتفضيلٍ لأعضاء الجماعة في مواجهة الجماعات الأخرى، وتمجيد الأمة وتقديسها"[٥].

وعلى الرغم من استناد قيام الدولة في الفكر الغربي على الأساس القومي، إلا أن هذا الفكر لا يحتم التلازم بين الدولة والأمة القومية؛ فعناصر الأمة القومية تتمثل في وحدة الأصل العرقي، وأرض مشتركة ، سواء وجدت أو سعت الجماعة لإيجادها، وصفات ثقافية مشتركة كاللغة والعادات والتقاليد، وتاريخ مشترك، وحب للأمة، واعتزاز مشترك بمنجزاتها، وتميزها

---

(٤) ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م)، ص ١٠.

(٥) Boyd C. Shafer, Nationalism Myth and Reality, (New York, A Harvest Book,1955),P.19.

على غيرها من الأمم"[٦]. كما يبرز بعضهم اللغة، ووحدة التاريخ فقط، كقاعدة لبناء الأمة القومية. وفي ذلك يقول ساطع الحصري «إن أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو: وحدة اللغة ووحدة التاريخ» ولذلك "لا الدين ولا الدولة، ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية»[٧].

فالأمة، في الفكر القومي ظاهرة إجتماعية توجد بتوافر عناصرها، ويمكن أن توجد حتى لو لم يتحد أبناؤها في دولة وتظل أمة حتى لو انقسمت إلى عدة دول.

أما من حيث علاقة الأمة بالدولة، فإن منظري الفكر القومي يرون أن للقومية مدلولان: الأول كمذهب فكري Doctrine يتعلق بشخصية أو مصالح وحقوق الأمة وواجباتها. والثاني كحركة سياسية منظمة، تهدف إلى تحقيق أغراض الأمة ومصالحها. وأهم هدفين تسعى الحركة إلى تحقيقهما هما: الاستقلال، والوحدة الوطنية[٨].

---

(٦) المرجع السابق، ص ٧ ـ ٨.

(٧) ساطع الحصري، ما هي القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩م)، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٨) Hugh Seton Watson. Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. (Boulder, colorado, Westview Press, 1977), P3.

ومن الواضح أن هذين الهدفين سلبيان لكونهما يقتصران فقط على حماية الأمة ، ولا يتعديانها إلى غير ذلك من نشر للمبدأ الذي تعتنقه الجماعة. ولذلك فالفكرة القومية عن الأمة في مدلولها السياسي فكرة عقيمة، وذلك لأنها حصرت غاية كفاح الأمة السياسي في إيجاد الدولة وحمايتها ، فإن وجدت تحقق للقومية هدفها وهو هدف إنكفائي سلبي.

أما القومية في المدلول المذهبي فهي حالة ذهنية، تجعل ولاء الفرد الكامل خاضعاً للدولة القومية"[٩] ، ولهذا فإن القوميين "في كل مكان عبدوا الأمة" ، وهذه العبادة والتقديس جزء من القاعدة التي يبنى عليها الفكر القومي المعاصر"[١٠].

ويؤكد ساطع الحصري ذلك في معرض حديثه عن القومية العربية بقوله :

> "إن الفكرة القومية، تتمتع بقوة ذاتية، إنها تدفع إلى العمل والكفاح، عندما تدخل العقول وتستولي على النفوس، (إنها) تحرك الهمم ، وتسير الجماهير، وتدفع الناس إلى البذل والتضحية عند الاقتضاء"[١١].

---

(٩) Hans Kohn. Nationalism: Its Meaning and History. (New York D. Van Nostrand ,1955), P.9 .

(١٠) راجع، Shafer p 6. .

(١١) ساطع الحصري، محاضرات في نشوء القومية، مرجع سابق، ص ٢٨٢.



يتضح من هذا أن القومية كمدلول مذهبي رابطة خالية من أي فكر عملي، تقوم على الغرائز الطبيعية، نظراً لأنها تبنى على مفاهيم وضيعة يتحقق من خلالها فقط الشعور بالانتماء.
نستدل مما سبق أن الفكر القومي رغم أنه يسند فكرة قيام الدولة على الرابطة القومية، إلا أنه لا يحتم التلازم بين وجود الأمة والدولة، كما أنه يجعل غاية الأمة الانضواء تحت لواء الدولة القومية، بهدف التميز عن القوميات الأخرى، وحماية الدولة القومية ، والدفاع عنها.

أما الإسلام فيقر تكوين الأمة ولكنه يحصر مكوناتها في عناصر "فكرية - عقيدية" ، وفي أنظمة وتشريعات عملية، تنبثق من العناصر الفكرية. وبهذا يناقض المفهوم الغربي القومي للأمة، حيث تؤكد الشريعة الإسلامية أن مكونات الأمة هي العقيدة الاسلامية والمفاهيم التي ترتبط بها ، من إيمان بالله ورسوله، وكذلك الأحكام الشرعية التي تنبثق عن العقيدة من هجرة وجهاد بقصد تكوين الدولة الاسلامية. فوجود الأمة ذاتها يتمثل في إقامة الدولة التي تقيم أحكام الشرع. كما أن الدولة تعدّ "وسيلة" دائمة لإقامة أحكام الشرع وحمل الدعوة عن طريق الجهاد ، وليست غاية في حد ذاتها كما يؤكد القوميون.

وتقوم الأمة في التصور الإسلامى على الرابطة الشرعية؛

فالروابط المكونة للوحدة:



"... ليست علاقات الدم، ولا علاقات الأرض، ولا علاقات الجنس، ولا علاقات التاريخ، ولا علاقات اللغه، ولا علاقات الاقتصاد ... ليست هي القرابة، وليست هي المصالح الاقتصادية ... إنما هي علاقة العقيدة .."(١٢)

وتمثل العقيدة والشريعة الإسلامية وما جاء فيها من أحكام الهجرة والجهاد وتكوين الدولة الشرعية عناصر ومكونات الأمة الإسلامية. وقد أوضح الله سبحانه وتعالى ذلك بقوله : ﴿ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والذين آووا ونصروا، أولئك بعضهم أولياء بعض، والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق، والله بما تعملون بصير. والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنةٌ في الأرض وفساد كبير ﴾(١٣). وقال رسول الله ﷺ «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله..، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك فاقبل

---

(١٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء الثالث، (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، ص ١٥٥٤.

(١٣) القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية ٧٢.



منهم وكف عنهم: ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، ثم أدعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين ، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوا فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»(١٤).

فالآية الكريمة وحديث رسول الله ﷺ يدلان بوضوح على مكونات الأمة وهي : "الولاية بالإيمان، والهجرة، والجهاد". وذلك يعني أن الأمة تقوم على عقيدة تتبعها هجرة من دار الكفر إلى دار الإيمان، بهدف إقامة الدولة الإسلامية، حتى تحقق الأمة ذاتها وكيانها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وحتى تطبق مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي تحملها في اطار منتظم سياسي واجتماعي واقتصادي يرتكز على العقيدة، وتقوم بعد إقامة الشرع بالجهاد في سبيل الله لإبلاغ الإسلام، وبذلك تتجاوز الإطار القومي القائم على النظرة العرقية للأمة ، وعلى مبدأ الولاء السياسي للقوم بصرف

---

(١٤) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٣٧ ـ ٣٩.

النظر عن معتقداتهم. حيث يقيم الإسلام نظام ولاء فكري عقيدي، ويجعل هدف الأمة نشر الإسلام وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية. ومن هذا يتضح أن الأمة في الفكر الإسلامي، تكتسب بعداً حركياً دائمياً، من خلال إقرار رابطة العقيدة الفكرية والجهاد في سبيل الله.

وللمحافظة على حق وكيان الأمة، والدولة الناجمة عنها، حذر الله سبحانه وتعالى المسلمين من موالاة الكفار لكونهم أولياء بعض وحذر سبحانه وتعالى من الفتنة المترتبة على انقسام المسلمين {التجزئة السياسية} وعدم موالاتهم لبعض، بإقامة المجتمع السياسي الواحد. وذلك دليل على أن الأمة الإسلامية يجب أن تكون واحدة لا يفصل بين شعوبها حد، ولا يحول دون التقائهم وضع، ولا يصح أن تخضع لأكثر من حاكم يتولى أمرها ويدير شؤونها[١٥].

وقد فسر ابن كثير الفتنة الواردة في الآية الكريمة بقوله «أي: إن لم تجانبوا المشركين وتوالوا المؤمنين وإلا وقعت فتنة في الناس، وهو التباس الأمر واختلاط المؤمنين بالكافرين،

---

(١٥) يوسف السباتين، طريق العزة، (د. ن، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص ٦٣.



فيقع بين الناس فساد منتشر عريض طويل»[١٦] .

ويقول سيد قطب بهذا الصدد:

"إن المجتمع الجاهلي لا يتحرك كأفراد، انما يتحرك ككائن عضوي، تندفع أعضاؤه، بطبيعة وجوده وتكوينه للدفاع الذاتي عن وجوده وكيانه؛ فهم بعضهم أولياء بعض طبعاً وحكماً ... ومن ثم لا يملك الإسلام أن يواجههم إلا في صورة مجتمع آخر له ذات الخصائص، ولكن بدرجة أعمق وأمتن وأقوى. فأما إذا لم يواجههم مجتمع ولاؤه بعضه لبعض، فستقع الفتنة لأفراده من المجتمع الجاهلي. لأنهم لا يملكون مواجهة المجتمع الجاهلي المتكافل أفراداً ، وتقع الفتنة في الأرض عامة بغلبة الجاهلية على الإسلام بعد وجوده، ويقع الفساد في الأرض بطغيان الجاهلية على الإسلام[١٧]".

وعليه فقيام الإسلام وبقاؤه يتطلب قيام مجتمع يقيم حكم الله في الأرض، متمثلا في أمة تعتنق العقيدة وتنتظم في دولة تنبثق عن العقيدة ، وإلا تحول الإسلام إلى مجرد "نظرية" خالية الوفاض؛ فالأمة والدولة متلازمان، بمعنى أن

---

(١٦) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ١٢٢.

(١٧) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ١٥٥٩.



وجود جماعة تعتنق العقيدة الإسلامية، يحتم عليها العمل لإقامة دولة تطبق الشرع في واقع الحياة. كما أن قيام الدولة الإسلامية يحتم قيام أمة تلتزم بتطبيق أحكام الشرع، وحمل الدعوة ، وذلك لأن **الإسلام رباط روحي - سياسي**، وليس رباطاً روحياً محضا كما هو الحال في النصرانية، ولذا يمكن تعريف الأمة الإسلامية بأنها: « **جماعة تعتنق عقيدة الإسلام وتقيم دولة على أساس شريعته**».

ويستدل على ارتباط وجود الأمة بالدولة، أيضاً، من جعل الإسلام الأمة قاعدة للحياة الاجتماعية وجعل الأفراد غير المكونين للدولة، أي : المتخلفين عن الهجرة مع «قدرتهم على ذلك»، «ليسوا من الأمة» لكونهم لم يحققوا شروط الأمة المتمثلة في الهجرة ، بهدف إقامة الدولة. حيث وصف الله سبحانه وتعالى أولئك بالمنافقين، قال عز وجل : ﴿ فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا ، أتريدون أن تهدوا من أضل الله، ومن يضلل الله، فلن تجد له سبيلا ﴾[١٨]. وقال تعالى : ﴿ إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم ؟ قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ فأولئك مأواهم جهنم وساءت

---

(١٨) القرآن الكريم،سورة النساء، آية ٨٨ .ومعنى أركسهم : ردّهم إلى الكفر (كلمات القرآن لحسنين مخلوف).





مصيرا ﴾[١٩].

ولذلك فإن عدم هجرة الموجودين خارج إطار الدولة الإسلامية مع القدرة عليه يحتم خروجهم عن مفهوم «الأمة الإسلامية ». وقد نزلت الآية السابقة في أولئك الذين انتسبوا إلى الإسلام ، ومع هذا خرجوا مع جيش قريش لمقاتلة الرسول ﷺ في بدر، وقد ورد عنه ﷺ قوله: « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، لاتراءى نارهما »[٢٠].

ومما يدل على أهمية الهجرة إلى الدولة الإسلامية أن الله سبحانه وتعالى أسقط حق المسلم المقتول خطأً في دار الكفر في الدية ، لعدم انتمائه للدولة الاسلامية، قال تعالى : ﴿ فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ﴾[٢١]وقد أشار الإمام الشيباني رحمه الله إلى ذلك بقوله : « وإذا أسلم رجل من أهل الحرب، فقتله رجل من المسلمين قبل أن يخرج إلى

---

(١٩) القرآن الكريم ، سورة النساء، آية ٩٧ .

(٢٠) أخرجه أبو داود والترمذي، راجع محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الجزء الخامس، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩)، حديث رقم ١٢٠٧، ص ٢٩.

(٢١) القرآن الكريم، سورة النساء، آية ٩٢ .



دار السلام خطأ، فعليه الكفارة ولا دية عليه »[٢٢].

وقد ذكر الشيخ الشنقيطي رحمه الله أن لفظ الأمة قد ورد بمعان شتى، منها برهة من الزمن، ومنها أمة بمعنى جماعة من الناس، كقوله تعالى ﴿ وجد عليه أمة من الناس يسقون ﴾[٢٣]، ومنها الرجل القدوة، كقوله تعالى: ﴿ إن إبراهيم كان أمة ﴾[٢٤]، ومنها "استعمال "الأمة" في الشريعة والطريقة"[٢٥]، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ﴾[٢٦]، وقوله تعالى: ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون ﴾[٢٧].

وهذا المعنى الأخير هو المقصود والذي يقتضي حتماً كون العقيدة الإسلامية أساس وحدة المسلمين، وجعل الشريعة الاسلامية القانون المهيمن على تشريعات المسلمين، ويتطلب

---

(٢٢) محمد بن الحسن الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، الجزء الأول، (القاهرة: مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٧١)، ص ١٢٦.

(٢٣) القرآن الكريم، سورة القصص، آية ٢٣ .

(٢٤) القرآن الكريم ، سورة النحل، آية ١٢٠.

(٢٥) الشنقيطي، أضواء البيان ، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ص ١٣ ـ ١٤.

(٢٦) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية ٩٢.

(٢٧) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية ٥٢.

أيضاً عدم إقامة بنيانهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي على أي قاعدة مخالفة لقواعد الشرع، وبفقدان ذلك كما هو حاصل اليوم في المجتمعات المعاصرة يكون إطلاق لفظ الأمة تجاوزاً، ولا يعدو بالحقيقة كونه جماعة من الناس فقط. وذلك لفقدان شرط وجود الأمة وهو سيادة الشرع وقيام شريعته في تلك المجتمعات.

والخلاصة أن وجود "الأمة" بمعناها الشرعي المستنبط من الأدلة والمفاهيم الشرعية، لا يتحقق إلا بوحدة المسلمين فى دولة واحدة، تحت لواء حاكم واحد. فقد أكد الرسول ﷺ ضرورة ملازمة الجماعة والوفاء بالبيعة للحاكم، وعدم جواز تعدد البيعة. وذلك يدل على وجوب انتظام الأمة في دولة واحدة وتحريم التعددية السياسية المؤدية إلى زوال الأمة. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية»[(٢٨)].

ومما يدل على وجوب اجتماع أمر المسلمين على إمام واحد قوله ﷺ «أنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان»[(٢٩)].

وبناء على ما سبق فإن الإسلام يرفض الفكرة القومية

---

(٢٨) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٣٩.

(٢٩) المرجع السابق نفسه، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.



المؤكدة على أن الأمة توجد بمجرد توافر عناصرها، «بغض النظر عن صورة التنظيم السياسي الذي تعيش في ظله» ، وأن الأمة تختلف عن الدولة لأن الدولة ظاهرة سياسية وقانونية محددة، وأن الأمة توجد بدون دولة، أي بدون اتحاد أبنائها في دولة واحدة، وتبقى أمة حتى لو انقسمت إلى وحدات سياسية متباينة[٣٠]. ويؤكد الإسلام أن قيام رابطة روحية تسمى "الأمة" لا يكفي لتحقيق مدلول الشارع الهادف إلى إقامة أحكام الشرع حيث يقتضي إقامة الشرع انصهار الأمة سياسياً في بوتقة دولة إسلامية تقيم أحكام الشرع في واقع الحياة.

وعليه فالأمة والدولة لا ينفصلان مطلقاً ، فوجود الأمة يعني وجود الدولة، وفقدان أحدهما يعني فقدان الآخر.

---

(٣٠) صوفي حسن أبوطالب، المجتمع العربي، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م)، ص ٢٧.



المبحث الثاني:

الجهاد في سبيل الله:

الجهاد في سبيل الله هو الركيزة الأساسية، للسياسة الخارجية، لدولة الخلافة الشرعية، فالحديث عن السياسة الخارجية للدولة الاسلامية، لايتم الا بربطها بمفهوم حمل الإسلام إلى العالم عن طريق الجهاد، فالدولة الاسلامية، عبارة عن مؤسسة دائمة، تعمل على تطبيق أحكام الشرع في الداخل، وحمل الإسلام إلى العالم حملاً عقيدياً عن طريق الجهاد. ونظراً لأهمية الجهاد في حياة المسلمين فقد سعى الغرب إلى تشويه صورة المجاهدين في سبيل الله فنعتهم بأوصاف البرابرة ومصاصي الدماء، مما دفع الكثير من أبناء الأمة إلى الدفاع عن مفهوم الجهاد الشرعي. ولكن أغلب هؤلاء وقع فريسة تصورات خاطئة عن معنى الجهاد وأهدافه ومشروعيته، وانتهوا كما أراد الغرب وخطط إلى مجاراة الغرب في تقسيم الحروب إلى هجومية عدوانية، ودفاعية، وأكدوا أن الحرب المشروعة في الاسلام هي الحرب الدفاعية فقط.

فقد اكد أبو سخيلة أن الجهاد شرع أصلاً للدفاع الشرعي، فالإسلام يحث المسلم على:

" الدفاع عن عقيدته ومقدساته، الدفاع عن شخصه





وسلامته وأفراد أسرته وإخوانه من المؤمنين، الدفاع عن حقوقه وحقوق المؤمنين، الدفاع عن الدولة الاسلامية، الدفاع عن كل مظلوم إذا كانت هناك قدرة على ذلك»[1].

وذهب الزحيلي إلى «أن الباعث على القتال في الإسلام هو دفع العدوان، وإرساء قواعد الحرية الدينية لشعوب الأرض، بحيث يمكنهم النظر في الإسلام»[2]. ثم حدد مظاهر العدوان التي ظهرت في عهد رسول الله ﷺ ، والتي منها مهاجمة الأعداء للرسول ﷺ ، وقيامه ﷺ بالرد على الاعتداء، وفتنة المسلمين عن دينهم من قبل الكفار، أي الاعتداء على حرية العقيدة. وأكد أنه «على هذا النهج سار المسلمون ، فما كانوا يفاجئون قوماً بحرب ، إلا بعد أن يظهر منهم روح العداء ، ومعارضة الدعوة، والوقوف في وجهه، والتحقير من شأنها»[3]. وبناءً عليه، حصر الكاتب مشروعية الجهاد في الإسلام فيما أسماه «مجالات الدفاع الوقائي»، وذكر منها حالة الاعتداء

---

(١) محمد عبد العزيز أبو سخيلة، أحكام الجهاد في الاسلام، (مطابع الخط:د.ن، د.ت)، ص ٤٤.

(٢) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الاسلامي. دراسة مقارنة،(دمشق: المكتبة الحديثة، د.ت)، ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق ص ص ٩٠-٩١.



على الدعاة، والحرب لنصرة المظلوم، والدفاع عن النفس [٤] .

كما أكد محمد عزة دروزة أن الجهاد إنما شرع أصلاً لأغراض دفاعية بحتة تتمثل في رد العدوان، ودفع الظلم، وضمان الحرية في الدعوة إلى الإسلام، وردع الصادين عن ذكر الله. [٥] وقد استشهد، لدعم رأيه، بعدد من الآيات الكريمة والتي منها قوله تعالى ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾ [٦]، وقوله تعالى ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ، إن الله لايحب المعتدين ﴾ [٧]. ثم ذكر أن القتال المشروع هو ماكان بغرض دفع الظلم عن المسلمين، أو ردّ العدوان ، وذلك بقتال الذين يقاتلون المسلمين من الكفار، «والاستمرار في قتالهم إلى أن ينتهوا من موقفهم وتتوفر حرية دين الله والدعوة إليه ولا يبقى إمكان لفتنة المسلمين عن دينهم، وصد الناس عن الاسلام» [٨]. ثم أكد، كذلك، أن قوله تعالى : ﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو

---

(٤) المرجع السابق، ص ص ٩٣، ٩٤.

(٥) محمد عزة دروزة، الجهاد في الاسلام،(بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٨م)، ص ٥٢.

(٦) القرآن الكريم، سورة الحج، آية ٣٩.

(٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٩٠.

(٨) دروزة، مرجع سابق، ص ٥٣.



السميع العليم ﴾[9]، يتضمن أمراً من الله سبحانه وتعالى بالجنوح للسلم إذا جنح العدو لها، حتى مع بقائه على الكفر. فشرط الصلح مع الكفار مرهون بموافقتهم عليه وجنوحهم إليه، فإن مالوا إلى الصلح وجبت إجابتهم إليه مع بقائهم على كفرهم، بعكس مايعتقده بعضهم من أن الجنوح للسلم لايكون إلا بإسلام العدو.[10]

وحصر أبو شريعة دواعي القتال في أربعة أعمال هي «حماية الدين، والنفس، والعرض والوطن والمال، فيما إذا داهم العدو ديار الإسلام. وحماية الاقليات المسلمة التي تقيم في ديار الكفر، قتال اهل الردة والبغي والحرابة، قتال ناقضي العهد»[11]. وذهب محمد إمام إلى أن الإسلام لم يشرع الحرب «إلا رداً للاعتداء سواء كان عدواناً على الدولة أي على المسلمين في ديارهم، أو عدواناً على الدعوة التي يجب تأمينها»[12] وأضاف بأن شروط الحرب المشروعة تتمثل في

---

(٩) القرآن الكريم، سورة الانفال، آية ٦١.

(١٠) دروزة، مرجع سابق، ص ٥٥.

(١١) إسماعيل ابراهيم محمد أبو شريعة، نظرية الحرب في الشريعة الاسلامية، (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، ص ٣٤.

(١٢) محمد كمال الدين إمام، الحرب والسلام في الفقه الدولي الاسلامي، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، ص ٤٩.





أمرين : هما تأمين الدعوة والدفاع عن الدولة. وقد قيد هذين الأمرين بشروط منها:

" ألا تعلن الحرب لنشر الدعوة لأن ذلك ممنوع بنص القرآن القاطع"، « ألا تعلن الحرب إلا دفاعاً للعدوان»، وأنه «لايجوز الاستمرار في الحرب متى لاحت فرصة السلام لأي ظرف من الظروف»[١٣]

وهكذا انتهى الكاتب إلى أن " القرآن " يحرم " إعلان الحرب لنشر الدعوة الاسلامية " مع أنه لم يذكر دليلاً من القرآن يدعم قوله.

وقد انتهى عدد كبير من الكتاب المسلمين إلى قصر الجهاد على الحرب الدفاعية ومن هؤلاء الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد أبو زهرة، ومحمد عبد الله دراز، وعلي علي منصور، ومصطفى السباعي، و أحمد شلبي وغيرهم[١٤]

وقد بلغ التخاذل والهوان ببعضهم مبلغاً دفعهم إلى القول

---

(١٣) المرجع السابق، ص ص ٥٤ ـ ٥٥.

(١٤) لمزيد من التفصيلات حول آرائهم راجع محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، الجزء الأول، (بيروت: دار البيارق، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م). ص ص ٥٨٦/٥٩٥.



بأن:

"جهاد الدعوة الذي يعني : مقاتلة الآخرين الذين يقفون في وجه نشر الإسلام لم يعد مطلوباً في العصر الحاضر. فقد شاء الله أن يفتح لنا دول العالم دون حمل السلاح. وقد سمحت هذه الديار بالدعوة إلى الله وإقامة المراكز الإسلامية والمشروعات الإسلامية على أراضيها، حتى الدول الشيوعيه انكسر الحصن الشيوعي فيها. وخفت قبضتها على المسلمين؛ فالمسلمون ليسوا في حاجة إلى القتال في هذا العصر لنشر الاسلام"(١٥).

أو القول بأن السبب في حمل السلاح عن طريق الحروب يكمن، كما اكد حامد سلطان في كون:

" الحرب والفتح هما الجهاز الإعلامي الذي يكفل نشر الدعوة الاسلامية على صورة عالمية ... لقد كانت وسيلة الإعلام هذه، هي التي ترتب عليها انتشار الإسلام انتشاراً واسعاً في القرن الأول للهجرة ... وعندما ظهرت في المجتمع الانساني وسائل الإعلام الأخرى لنشر الدعوة الإسلامية في أرجاء المعمورة،

---

(١٥) حوار مع المفكر الاسلامي محمد عمارة، صحيفة العالم الاسلامي، الاثنين ٢١ ـ ٢٧ محرم الموافق ١٩ ـ ٢٥ يونية ١٩٩٥م، ص ٥.



أصبح في غير حاجة إلى الحرب أو الفتح لنشر دعوته العالمية، لأن وسائل الاعلام الأخرى تكفّلت بهذا النشر".[١٦]

وبناء على هذا الرأي فإن الجهاد تلغى مشروعيته:

"مادامت هناك صحف مقروءة، أو إذاعات مسموعة، أو مرئية ـ مسموعة ـ يمكن أن يستخدمها المسلمون لنشر الدعوة الاسلامية، وأن تصل هذه الوسائل الإعلامية إلى دول العالم غير الاسلامي، بدون أن تتدخل الرقابة فيها بالحذف أو التشويش ، ولم يصدر من تلك الدول أي اعتداء على من يستجيب للدعوة المرسلة عبر هذه الوسائل. إذا كان الأمر كذلك فلا مجال لقتال هذه الدول بحجة حمل الدعوة إليها، ونشر الإسلام فيها، فيما لو منعت المسلمين من دخول بلادها من أجل الدعوة إلى الإسلام، مادامت وسائل الإعلام، ولو الإذاعة الاسلامية وحدها تصل إلى تلك البلاد ! هذا ما يترتب على قول الدكتور حامد سلطان ..."[١٧].

(١٦) حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الاسلامية، ص ص ١٦٠ ـ ١٦٢ نقلاً عن هيكل، الجهاد والقتال ، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٥٩٦.

(١٧) المرجع السابق، ص ٥٩٨.





فلا ضرورة إذاً ـ وفقاً للرأيين السابقين ـ لقتال الكفار طالما أن ابواب دول الكفر مفتوحة للدعوة الاسلامية الفردية، وطالما أن هناك تقنية إعلامية تتيح وصول الدعوة إلى مشارق الأرض ومغاربها إذاعياً أو عبر الرائي أو خلافه !!

ومن الواضح أن هذا رأي ساقط لاحجة له من الشرع الإسلامي فلا يعتد به، أما الدعوة إلى قصر الجهاد على ما يسمى بالحرب الدفاعية فنرد عليها بما يلي:

أولاً : إن الدعوة إلى قصر الجهادعلى الدفاع ليست دعوة إسلامية تنبثق من الأدلة الشرعية، فهي كما أشار الدكتور **العُلياني** بدعة حيث قال:

"ابتدع تلاميذ المستشرقين ومن سار على نهجهم، بدعةً منكرة تخالف الكتاب العزيز، والسنة الصحيحة، وإجماع سلف الأمة. وهذه البدعة هي أن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط ، وأن المسلمين لا يجوز لهم أن يغزوا الكفار لأجل إخضاعهم لسلطان الإسلام ، وإعلاء كلمة الله على كلمتهم ، إلا إذا سبق الكفار بالاعتداء على المسلمين. وهذه البدعة المنكرة لم يقلها أحد من علماء المسلمين المعتبرين . وأول ما ظهرت على ما أعلم على أيدي تلاميذ المدرسة العقلية الحديثة التي من أشهر رجالها جمال الدين الافغاني ومحمد عبده



ورشيد رضا "[١٨].

والأدلة الشرعية الموجبة لقتال الكفار في عقر دارهم كثيرة، منها قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض ؟ أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة ؟ فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل. إلا تنفروا يعذبْكم عذاباً أليماً ، ويستبدلْ قوماً غيركم ، ولا تضروه شيئاً ، والله على كل شيء قدير﴾[١٩].

قال الفخر الرازي في تفسيره:

"اعلم أن هذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حالة ، لأنه تعالى نص على أن التثاقل عن الجهاد أمر منكر، ولو لم يكن الجهاد واجب لما كان هذا التثاقل منكراً. وليس لقائل أن يقول : الجهاد إنما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار فيه لأنه عليه الصلاة والسلام ما كان يخاف هجوم الروم ، ومع ذلك فقد

---

(١٨) على بن نفيع العُلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الاسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه، (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م) ص ٣١٨.

(١٩) القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ٣٨ ـ ٣٩.

أوجب الجهاد معهم"[٢٠].

ويدل ذلك على أن الجهاد هو مبادأة الكفار بالقتال. **يقول ابن العربي** في تفسير قوله تعالى : ﴿ إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليما ﴾ ، "فوجب بمقتضاها النفير للجهاد ، والخروج إلى الكفار لمقابلتهم ، على أن تكون كلمة الله هي العليا"[٢١].

كما بين الإمام الفخر الرازي أن قوله تعالى : ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ﴾[٢٢] ، إنما يتضمن طلب قتال الكفار أي المبادرة إلى قتالهم "لأن الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدأوا به كان فتنة على المؤمنين ، لما يخافون عنده من أنواع المضار"[٢٣].

يقول القرطبي في تفسيره : "وهو أمر بقتالٍ مطلق لا

---

(٢٠) التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي ج ١٦ ص ٦٠، نقلاً عن عارف خليل أبوعيد، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، (الكويت: دار الأرقم، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م)، ص ١٠٦.

(٢١) أبو محمد بن عبدالله ابن العربي، أحكام القرآن، مراجعه عبدالقادر عطا، المجلد الثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص ٥١١.

(٢٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٩٣.

(٢٣) التفسير الكبير ج ٥ ص ١٤٢، نقلاً عن أبوعيد، مرجع سابق، ص ١٠٦.

بشرط أن يبدأ الكفار"[٢٤]. ويقول ابن العربي : "أن سبب القتل هو الكفر، ...، لأنه تعالى قال : ﴿حتى لا تكون فتنة﴾ فجعل الغاية عدم الكفر نصاً، وأبان فيها أن سبب القتل المبيح للقتال الكفر"[٢٥] ، وليس العدوان فقط كما تصور الكتاب المعاصرون.

وقال تعالى : ﴿قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[٢٦] . يقول ابن العربي في تفسيره : إن الآية الكريمة فيها "أمر بمقاتلة جميع الكفار،فإنّ كلهم قد أطبق على هذا الوصف، من الكفر بالله وباليوم الآخر"[٢٧].

وفي الآية أمر بقتال الكفار، أي أنه أمر مطلق بذلك، وليس مقيداً بدفاع أو غير ذلك مما يدل على أن الجهاد هو قتال الكفار، لا لدفعهم عن دار الاسلام فقط ، وإنما لدعوتهم إلى

---

(٢٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق ، الجزء الثاني، ص٢٣٦.

(٢٥) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ١٥٥.

(٢٦) القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ٢٩.

(٢٧) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٤٧٣.



الإسلام، ولنشر الدين الحق في أرجاء المعمورة، فيكون الجهاد من أجل إعلان كلمة الله. أرسل سعد بن أبي وقاص إلى رستم، ربعي بن عامر، وذلك قبل معركة القادسية فسأله رستم: ما جاء بكم؟ فقال ربعي بن عامر:

"الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه، فمن قبل ذلك منا قبلنا ذلك منه ورجعنا عنه، وتركناه وأرضه يليها دُوننا، ومن أبى قاتلناه أبداً "(٢٨).

ومن ثم فقتال الطلب مطلب شرعي، وقصر الجهاد على قتال الدفاع يعني إلغاء الجهاد في سبيل الله المتمثل في حمل الإسلام إلى العالم ، والقتال من أجله "، ومن أبى قاتلناه". وقد جاء عنه ﷺ قوله «اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تَغُلُّوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو« خلال » فأيتهنّ ما أجابوك، فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الاسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم

---

(٢٨) الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق ، المجلد الثاني، ص ٤٠١.



ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فاخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم...»[(٢٩)].

يتضمن الحديث السابق أمراً من رسول الله ﷺ بالغزو في سبيل الله، أي حمل الاسلام حملاً عقيدياً بابلاغ الدعوة إلى الكفار وتخييرهم بين ثلاثة أشياء : إما "الاسلام" وهو الغاية من القتال، أو "الجزية" وهي المتمثله في تطبيق أحكام الإسلام عليهم وإخضاعهم للدولة الإسلامية، أو "القتال". والأمر بالغزو الذي ينتهي بالقتال لا يمكن أن يكون حرباً دفاعية، وإلا لما سمى " غزواً "، مما يدل على أن الغزو هو قتال الطلب أي مباداة الكفار بالقتال. ويؤيد ذلك أيضاً قوله ﷺ : "... والذي نفس محمد بيده، لولا أن يشق على المسلمين ما قعدت خلاف سرية تغزو في سبيل الله أبداً ... والذي نفس محمد بيده ، لوددت

---

(٢٩) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق ، الجزء الثاني عشر، ص ص ٣٧ - ٣٩.

أني أغزو في سبيل الله فأقتل، ثم أغزو فأقتل، ثم أغزو فأقتل»[٣٠]، وقوله ﷺ : «لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها»[٣١]. وعن أبي موسى قال سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياءً، أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال رسول الله ﷺ : «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[٣٢].

وقد جعل رسول الله ﷺ غاية الجهاد إعلاء كلمة الله مصداقاً لقوله تعالى : ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ . وإعلاء كلمة الله لا يكون إلا بالسعي لقتال الكفار ، أي قصدهم في ديارهم لعرض الإسلام عليهم ، وقتالهم عليه، مما ينفي كون الجهاد حرباً دفاعية، ثم كيف يكون حمل الإسلام حملاً عقائدياً، وكيف ينتشر الاسلام وهو قابع متقوقع في قمقم لا يخرج منه، ورسول الله ﷺ يقول : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؟ فإذا قالوها ، عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحقها ، وحسابهم على الله

---

(٣٠) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص ٢٠.

(٣١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٦.

(٣٢) المرجع السابق نفسه، ص ٤٩.

عز وجل»[٣٣]، وكيف يؤمر رسول الله ﷺ بقتال الناس حتى يؤمنوا بالله، ثم يدعي الكتاب المعاصرون أن القتال الذي يجيزه الإسلام هو الحرب الدفاعية فقط وأن الحرب الهجومية أمر لا تقره الشريعة ؟

وقد بين الفقهاء، بناء على فهم الأدلة الشرعية التفصيلية المعالجة لمفهوم الجهاد، أن الجهاد هو قتال الكفار من أجل إعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى وذلك يتضمن بالضرورة طلب قتال الكفار بعد عرض الإسلام عليهم إن لم تبلغهم الدعوة. فقد اكد الكاساني أن الجهاد "في عرف الشرع يستعمل في بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عز وجل: بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك"[٣٤]، وعرفه ابن عرفة بأنه: "قتال مسلم كافراً غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله أو حضوره له أو دخول أرضه"، وعرفه ابن هارون بأنه : "قتال العدو لإعلاء كلمة الإسلام"، وعرفه الباجوري بأنه "القتال في سبيل الله

---

(٣٣) صحيح سنن ابن ماجة، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٣٤٧.

(٣٤) علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء السابع، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)، ص ٩٧.

لإقامة الدين"[٣٥].

يتضح من التعريفات الفقهية للجهاد أن الجهاد هو قتال الكفار لإعلاء كلمة الله ، أي القتال المطلق الشامل لغزو الكفار، وللدفاع عن دار الاسلام ، ولغير ذلك من أنواع القتال.

قال الشوكاني في السيل الجرار:

"غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل، معلوم من الضرورة الدينية، ولأجله بعث الله تعالى رسله، وأنزل كتبه، مازال رسول الله ﷺ منذ بعثه الله إلى أن قبضه إليه، جاعلاً لهذا الأمر من أعظم مقاصده ومن أهم شؤونه. وأدلة الكتاب والسنة في هذا لا يتسع لها المقام، ولا لبعضها. وما ورد في موادعتهم، أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة فذلك منسوخ باتفاق المسلمين، بما ورد من إيجاب المقاتله لهم على كل حال، مع ظهور القدرة عليهم، والتمكن من حربهم،

---

(٣٥) راجع في تفصيل تعريف الجهاد عن فقهاء المذاهب ما نقله أبوعيد، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، مرجع سابق ، ص ١٠٠.

وقصدهم إلى ديارهم"(٣٦)؛

فالواجب الشرعي يتمثل في حمل الإسلام والجهاد في سبيله، أي مقاتلة الكفار لإخضاعهم لشرع الله سبحانه وتعالى، ليتحقق كمال العبودية لله على الأرض. ولا يتحصل ذلك إلا بقصد الكفار إلى ديارهم وقتالهم عند امتناعهم عن الخضوع لحكم الإسلام.

أضف إلى ذلك، أن تأكيد أغلب الفقهاء على أن الجهاد ينقسم إلى فرض كفاية، وفرض عين، يدل على وجوب مقاتلة الكفار حتى لو لم يقاتلوا المسلمين. ذكر الكاساني في بيان فرضية الجهاد ما يلي:

"فإن لم يكن النفير عاماً فهو فرض كفاية، ومعناه: أن يفترض على جميع من هو من أهل الجهاد، لكن إذا قام به البعض سقط عن الباقين ... ولأن ما فرض له الجهاد وهو الدعوة إلى الإسلام وإعلاء الدين الحق، ودفع شر الكفرة وقهرهم، يحصل بقيام البعض به. وكذا النبي عليه الصلاة والسلام كان يبعث

---

(٣٦) نقلاً عن كتاب العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، جمع أبي الطيب صديّق بن حسن بن علي الحسيني القنوجي البخاري، تحقيق أبوهاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م)، ص ١٥.

السرايا، ولو كان فرض عين فى الأحوال كلها لكان لا يتوهم منه القعود عنه في حال، ولا أذن غيره بالتخلف عنه بحال"[٣٧].

وبين ابن قدامة أن الجهاد فرض على الكفاية. ويصبح فرض عين في ثلاث حالات:

الأولى : "إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان، حرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه المقام".

الثانية : "إذا نزل الكفار، ببلد، تعين على أهله قتالهم ودفعهم".

الثالثة : "إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النفير"[٣٨].

فقد ذكر الفقهاء أن الجهاد يصبح فرض عين إذا نزل العدو بأرض المسلمين، أو هاجم ديارهم وغزاهم، فيتعين الجهاد على كل مسلم قادر عليه، وإذا أعلن الخليفة النفير العام لملاقاة الاعداء. وواضح من الحالة الأولى المتمثلة في نزول الكفار ببلد معين أن الجهاد الدفاعي فرض عين على كل مسلم قادر عليه.

---

(٣٧) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ٩٨.

(٣٨) موفق الدين ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

أما غيرها من الحالات والتي ينطبق عليها كون الجهاد فرض كفائي على الأمة، فتدل على حالة ابتداء الكفار بالقتال. وهذا ما أكده **الكاساني** بقوله: إن "ما فرض له الجهاد، وهو الدعوة إلى الاسلام وإعلاء الدين الحق، ودفع شر الكفرة وقهرهم، يحصل بقيام البعض به" مما يدل على أن قتال الطلب المرتبط بالدعوة إلى الاسلام وإعلاء الدين الحق مطلبٌ شرعي كفائي تأثم الأمة إن لم يقم به أحد، فإن قام به من يكفي سقط عن الباقين. وفي ذلك دليل واضح على أن قتال الكفار وقصدهم إلى ديارهم واجب على الأمة جميعها تأثم بتركه. يقول **الشيخ ناصر الدين الألباني**:

> " إعلم أن الجهاد على قسمين: الأول: فرض عين، وهو صد العدو المهاجم لبعض بلاد المسلمين ... والآخر: فرض كفاية ... وهو الجهاد في سبيل نقل الدعوة الاسلامية إلى سائر البلاد، حتى يحكمها الاسلام. فمن استسلم من أهلها فبها، ومن وقف في طريقها قوتل، حتى تكون كلمة الله هي العليا..."[٣٩].

---

(٣٩) العقيدة الطحاوية، شرح وتعليق، الشيخ ناصر الدين الألباني، ص ١٤٩ ، نقلاً عن محمد خير هيكل، مرجع سابق، الجزء الاول، ص ص ٧٤٥ - ٧٤٦.



وبناءً على ما سبق بيانه فإن للدولة الاسلامية أن تستخدم:

"كل الوسائل والأساليب المتاحة من أجل إقناع الناس بالدخول في الإسلام .. فإن تأبوا على الإسلام دعوا إلى إعطاء الجزية، أي دعوا إلى الخضوع للدولة الإسلامية بما يترتب على ذلك من تكاليف والتزامات. فإن رفضوا، ولم تر الدولة الاسلامية مصلحة من عقد معاهدة سلام معهم ... حينئذ، يجوز إعلان القتال عليهم، من أجل تطبيق الحكم الإسلامي عليهم بالقوة، على اعتبار أن تطبيق الحكم الإسلامي على الناس هو نوع من الدعوة إلى الاسلام ..."[٤٠].

ثانيا : استدل المنادون بقصر الجهاد على الحرب الدفاعية، بعدد من الأدلة الشرعية التي استنبطوا منها، خطأً، أن الإسلام لايقر إلا الحرب الدفاعية فقط. وهذه الأدلة هي قوله تعالى : ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾[٤١]، وقوله تعالى : ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين

---

(٤٠) المرجع السابق نفسه، ص ٨١٢.

(٤١) القرآن الكريم، سورة الحج، آية ٣٩.



يقاتلونكم ولا تعتدوا، إن الله لايحب المعتدين ﴾[٤٢] ، وقوله تعالى : ﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله، إنه هو السميع العليم ﴾[٤٣].

والواقع أن هذه الأدلة الشرعية لاتدل مطلقاً على أن الشرع قصر الجهاد على الحروب الدفاعية دون غيرها، ولايصح الاستدلال من ذلك على أن أي حرب غير دفاعية تعد غير مشروعة، مجاراةً لمفاهيم الغرب عن الحروب وأنواعها، والمشروع منها وغير المشروع.

ذكر ابن القيم أن قوله تعالى ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾ ، تتضمن الأمر المطلق بقتال الكفار، وفيها إذن من الله سبحانه وتعالى بقتال المشركين بعد أن استقر بهم الأمر في المدينة، ولو أن الآية نزلت لدفع الظلم، كما يدعي المنادون بقصر الجهاد على الدفاع، والذي منه دفع الظلم والأذى، لنزلت في مكة، فالله سبحانه وتعالى «لم يأذن بمكة لهم في القتال، ولا كان لهم شوكة يتمكنون بها من القتال في مكة»، فالآية الكريمة فيها أمر من الله «بالجهاد الذي يعم الجهاد باليد وغيره، ولاريب أن الأمر

---

(٤٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٩٠.

(٤٣) القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية ٦٢.



بالجهاد المطلق إنما كان بعد الهجرة »[٤٤]. وذكر القرطبي أنها أول آية نزلت في القتال وفيها الإذن المطلق بالقتال. روى النسائي والترمذي عن ابن عباس قال: " لما أخرج النبي ﷺ من مكة، قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم ليهلكن، فأنزل الله سبحانه وتعالى هذه الآية. فقال أبو بكر: لقد علمت أنه سيكون قتال"[٤٥] كما أشار ابن العربي إلى:

" أن الله سبحانه لما بعث محمداً ﷺ بالحجة دعا قومه إلى الله دعاءً دائماً عشرة أعوام، لإقامة حجة الله سبحانه ... واستمر الناس في الطغيان، وما استدلوا بواضح البرهان. وحين أعذر الله بذلك إلى الخلق، وأبوا عن الصدق، أمر رسوله بالقتال، ليستخرج الإقرار بالحق منهم بالسيف"[٤٣].

ولذلك فليس الظلم المذكور في الآية هو علة القتال، وإلا لكان الأمر بالقتال نَزَلَ في مكة، فالآية الكريمة تضمنت الإذن المطلق بقتال المشركين، بعد أن اصبحت لهم دولة وكيان سياسي مستقل في المدينة.

---

(٤٤) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، الجزء الثالث، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، ص ص ٧٠ ـ ٧١.

(٤٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٤٦.

(٤٣) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ٣٠٠.



أما قوله تعالى ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾ فقد ذكر ابن العربي أن فيه ثلاثة أوجه: **الأول**: وهو عدم قتال من لم يقاتل المسلمين، وقد نسخت بقوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾، **الثاني**: إن معنى ﴿ولا تعتدوا﴾ «أي لا تقاتلوا على غير الدين»، **الثالث**: «عدم قتال إلا من قاتل من الرجال البالغين»[٤٦].

وقد بين ابن كثير أن معنى الآية الكريمة:

" أي قاتلوا في سبيل الله ولا تعتدوا في ذلك، ويدخل في ذلك ارتكاب المناهي من المُثلة، والغلول، وقتل النساء والصبيان والشيوخ، وأصحاب الصوامع، وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة»[٤٧].

وقد أكد ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد أن قوله تعالى: ﴿ولا تعتدوا﴾ يقصد منه عدم جواز التعدي بقتل النساء والصبيان والرهبان والشيوخ، وغيرهم ممن لا يشتركون في القتال[٤٨]. عن نافع عن عبد الله «أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله ﷺ مقتولة، فأنكر رسول

---

(٤٦) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٤٧) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ١٧٠.

(٤٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٣٢.

الله ﷺ قتل النساء والصبيان»[٤٩]. وعن رباح بن ربيع ، قال: كنا مع رسول الله ﷺ ، في غزوة، فرأى الناس مجتمعين على شيء، فبعث رجلاً فقال: «انظر علام اجتمع هؤلاء» ؟ فجاء فقال: على امرأة قتيل. فقال: «ماكانت هذه لتقاتل» ، قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد، فبعث رجلاً فقال: «قل لخالد لايقتلنْ امرأة، ولاعسيفاً»[٥٠] ، كما جاء عنه ﷺ قوله ﴿... اغزوا، ولاتغلوا ولاتغدروا ولاتمثلوا ولاتقتلوا وليدا ...﴾[٥١].

وبناء على ماسبق، يكون معنى الآية الكريمة النهي عن مجاوزة المقاتلين إلى غيرهم ممن لايشتركون في القتال، وليس معناها: عدم الاعتداء على الكفار مطلقاً. أما الفقهاء الذين اكدوا أن آية عدم الاعتداء مرحلية فيرون أنها منسوخة ، وفي ذلك يقول ابن القيم : «ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك، لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم ... ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة، وكان محرماً، ثم مأذوناً به، ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين»[٥٢] ونحى الشيباني

---

(٤٩) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٤٨.

(٥٠) صحيح أبي داود، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٥٠٧.

(٥١) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٣٧.

(٥٢) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ص ٧٠ ـ ٧١.

المنحى ذاته بقوله:

"إن الأمر بالجهاد والقتال نزل مرتباً. فلقد كان النبي ﷺ مأموراً في الإبتداء بتبليغ الرسالة، والإعراض عن المشركين ... ثم أمر بالمجادلة بالأحسن ... ثم أذن لهم في القتال ... ثم أمروا بالقتال إن كانت البداية منهم ... ثم أمروا بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم ... ثم أمروا بالقتال مطلقاً ... فاستقر الأمر على هذا."[٥٣]

وسواءً أخذنا بالرأي الأول أو الثاني من أقوال الفقهاء، فإن أياً منهما لم يتضمن الإشارة إلى أن الحرب المشروعة هي الحرب الدفاعية فقط. « وبهذا يظهر مخالفة أهل الدفاع لتفاسير السلف جميعاً ، والإتيان بتفسير محدث من أهوائهم »[٥٤].

أما قوله تعالى ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ فيعالج حالة مخصوصة وهي السلم. والحرب والسلام حالتان قائمتان في الشرع الإسلامي، وفي العلاقات الدولية الإسلامية. ولاتدل الآية على الحرب الدفاعية مطلقاً، كما تصور المنادون بذلك. وقد اختلف الفقهاء في تفسير الآية. قال قتادة، وعكرمة، والحسن البصري، وابن زيد : إن هذه

---

(٥٣) الشيباني، شرح كتاب السير الكبير ،مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٨٨.

(٥٤) العُلياني، أهمية الجهاد، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

الآية منسوخة بآيات الجهاد في سورة براءة . أما السدي وابن إسحاق ، فقد أكدا أن الآية محكمة. قال السدي : «وإن أرادوا الصلح فأزده »، وقيد ابن اسحاق الصلح بقبول الاسلام، قال : «أي إن دعوك إلى السلم إلى الإسلام، فصالحهم عليه». قال الطبري : «فأما ماقاله قتادة ومن قال مثل قوله من أن هذه الآية منسوخة، فقول لادلالة عليه من كتاب ولاسنة ولافطرة عقل ... وقول الله في براءة : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ غير ناف حكمه حكم قوله ﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ﴾ ... فليس في احدى الآيتين نفي حكم الأخرى، بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه»[٥٥] .

يقول ابن العربي:

" وأما من قال: إن دعوك إلى الصلح فأجبهم ، فإن ذلك يختلف الجواب فيه، وقد قال تعالى ﴿ فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون ﴾ فإذا كان للمسلمين مصلحة في الصلح لانتفاع يجلب به، أوضر يندفع بسببه، فلا بأس أن يبتديء المسلمون به إذا احتاجوا إليه، وأن يجيبوا إذا دعوا إليه "[٥٦] .

---

(٥٥) الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص ٣٤.

(٥٦) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٤٢٧.

وقد أكد هذا المعنى ابن حجر العسقلاني بقوله : «إن هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين ... ومعنى الشرط في الآية أن الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأحظ للإسلام المصالحة، أما إذا كان الاسلام ظاهراً على الكفر ولم تظهر المصلحة في المصالحة فلا »[٥٧]

وانتهى الأوزاعي والشافعي إلى تقييد حق الصلح بالضرورة ، فقد ذكر الأوزاعي عند سؤاله عن موادعة أهل الحرب بأنه «لايصلح ذلك إلا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم ». وقال الشافعي:

> « إذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شيء يعطونهم، لأن القتل للمسلمين شهادة، وإن الإسلام أعز من أن يُعطى المشركون على أن يكفوا عنهم، إلا في حالة مخافة اصطلام المسلمين، لكثرة العدو، لأن ذلك من معاني الضرورات»[٥٨]

وقيد ابن كثير جواز الصلح بكثرة عدد العدو، قال :« فأما

---

(٥٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد السادس، ص ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٥٨) نقلاً عن المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٦ واصطلام معناها : استئصال، إبادة (المعجم الوسيط).



إن كان العدو كثيفاً فإنه يجوز مهادنتهم »[٥٩]، كما قيد الشيباني جواز الصلح بالضرورة فقال:

« وإن قالوا للمسلمين: وادعونا على أن لانقاتلكم ولا تقاتلونا فليس ينبغي للمسلمين أن يعطوهم ذلك، لقوله تعالى: ﴿ولاتهنوا ولاتحزنوا وأنتم الأعلون﴾ ولأن الجهاد فرض، فإنما طلبوا الموادعة على أن تترك فريضة، ولايجوز إجابتهم إلى مثل هذه الموادعة، ... إلا أن يكون لهم شوكة شديدة لايقوى عليهم المسلمون. فحينئذ لابأس بأن يوادعوهم إلى أن يظهر للمسلمين قوة ثم ينبذ إليهم ... وكذلك لو قالوا للمسلمين: وادعونا على أن نعطيكم في كل سنة مالاً معلوماً على أن تجروا علينا أحكامكم، فليس ينبغى الموادعة على ذلك، لأنهم لايلتزمون شيئاً من أحكامنا، وإنما ينتهي القتال بعقد الذمة لما فيه من التزام أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات، والرضا منهم بالمقام في دار الإسلام مقهورين. ولما فيه من ترك المحاربة اصلاً ... إلا أن يكون لهم شوكة شديدة فحينئذ تجوز الموادعة

---

(٥٩) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثانى، ص ١١٦.



معهم...»[٦٠].

يتضح من أقوال العلماء والفقهاء السابقة أن الآية الكريمة تعالج حالة الصلح مع الكفار وهي حالة باقية إلى يوم القيامة، حالها كحال الجهاد الذي تعالجه آيات الجهاد. ولايوجد في الآية ما يدل على الحرب الدفاعية أو الاستسلام للكفار ومهادنتهم بلا سبب. وقد بين الفقهاء أن الصلح مرتبط بحالة المسلمين السياسية وليس واجباً عليهم كلما دعاهم الكفار إلى ذلك اجابوهم كما اشار محمد عزة دروزة وغيره ممن أكد عدم جواز استمرار الحرب متى لاحت فرصة السلام أو جنح العدو للسلام.

وبناء على ماسبق، يمكن القول: إن الجهاد في الاسلام هو قتال الكفار مطلقاً ويشمل ذلك قتال الدفاع وقتال الطلب فقد أشار المودودي إلى أن الجهاد في الاسلام هجومي ودفاعي:

" هجومي لأن الحزب الإسلامي يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادىء المناقضة للإسلام ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوى الحربية لذلك، وأماكونه دفاعياً فلأنه مضطر إلى تشييد بنيان المملكة وتوطيد دعائمها حتى يتسنى له العمل وفق

---

(٦٠) الشيباني، شرح السير الكبير، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ص ١٩٠ - ١٩١.

برنامجه وخطته المرسومة "[٦١].

ومن ثم فلا يصح مطلقاً قصر الجهاد على الدفاع ، وذلك لأن المسلمين أمة تحمل عقيدة تريد تطبيقها في الواقع ، والجهاد في سبيل الله هو الطريقة الشرعية لحمل الاسلام حملاً عقيدياً للعالم ، فهو «ذروة سنام الاسلام» ، وهو «ماض إلى يوم القيامة» كما أكدت ذلك الأحاديث الصحيحة. ومن ثم فبقاء الإسلام عقيدة حية نابضة في قلوب المسلمين يقتضي حمل الإسلام إلى الشعوب والأمم الأخرى. بهدف إطلاعها على المبدأ الاسلامي، ونشره في أرجاء المعمورة:

" إن العقيدة الإسلامية التي رأت النور بين شعب واحد، وانتشرت حتى عمت اقواماً أخرى، استخدمت الدولة أداة لتحقيق هدفها النهائي، ألا وهو هداية البشرية لاعتناق الاسلام. وعليه فقد كان لابد للدولة الاسلامية من التوسع والسعي باستمرار إلى ضم شعوب أخرى. ومنذ البدء كان الشاغل الأول الذي استأثر

---

(٦١) أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله،(بيروت: مؤسسه الرسالة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، ص ص ٤٠ ـ ٤١.

باهتمام الفقهاء، هو قانون الحرب، أي الجهاد"[٦٢].

هذا السعي إلى ضم الأمم والشعوب إلى حظيرة الإسلام وتوسيع رقعة «دار الإسلام»، إنما ينطلق ليس من كون الإسلام دعوة توسعية استعمارية وإنما من كونه: "فكرة انقلابية ومنهاجاً إنقلابياً يريد أن يهدم نظام العالم الإجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من القواعد "[٦٣]، فمن طبيعة نظام الاسلام:

" ومما يستدعيه وجوده أن لا يألو جهداً في القضاء على نظم الحكم التي أسس بنيانها على غير قواعد الإسلام، واستئصال شأفتها، وأن يستنفد مجهوده في أن يستبدل بها نظاماً للعمران والاجتماع ... مؤسساً على .... " كلمة الله "، فإن لم يبذل هذا الحزب الجهد المستطاع، ولم يسع سعيه وراء تغيير نظم الحكم، وإقامة نظام الحق، نظام الحكم المؤسس على قواعد الإسلام، ولم يجاهد حق جهاده في هذه السبيل، فاتته غايته، وقصر عن تحقيق البغية التي أنشيء لأجلها "[٦٤].

هذا هو واقع الجهاد في سبيل الله، فهو قتال الكفار

---

(٦٢) مجيد خدوري، القانون الدولي الاسلامي،(بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥)، ص ١٤.

(٦٣) أبو الاعلى المودودي، الجهاد فى سبيل الله، مرجع سابق، ص ١٠.

(٦٤) المرجع السابق، ص ٣٠.

المشتمل على قتال الطلب، أي مبادأة الكفار بالقتال، وقتال الدفاع بكافة أشكاله، وكل نوع من أنواع القتال مادام في سبيل الله. والمشكلة المرتبطة بقصر مشروعية الجهاد على الدفاع فقط . إنما تكمن، في رأيي، في غياب الإطار السياسي الموحد للأمة، أي غياب الدولة التي تعمل على صهر المسلمين في بوتقة واحدة، وتُوحِد جهودهم، وتوجهها نحو استخدام الجهاد كأداة للسياسة الخارجية للدولة.

ففي ظل التعددية السياسية الراهنة يصعب الاتفاق على المفاهيم السياسية المعالجة لواقع السياسة الخارجية للدولة الإسلامية، أضف إلى ذلك، أن التجزئة السياسية للأمة أسهمت في التشتت الفكري لابناء الأمة التي غلب على أفرادها السعي نحو تقليد الغرب في بناء الأطر السياسية للدولة ومنها النظرة نحو تقسيم الحروب إلى : دفاعية وهجومية، وإقرار ما أقره الغرب منها ، وهو الحرب الدفاعية فقط. وفي ذلك يقول **المودودي** مبيناً اغترار المسلمين بالصورة التي رسمها الغرب المستعمر عن الجهاد حتى أصيب المسلمون بالخجل من واقع الجهاد مما دفع المغترين منهم إلى رفع لواء «مالنا وللقتال»:

> انما نحن دعاة مبشرون ندعو إلى دين الله، دين الأمن والسلام والدعة، بالحكمة والموعظة الحسنة، نبلغ كلام الله تبليغ الرهبان والدراويش والصوفية ، ونجادل من يعارضنا بالتي هي أحسن، بالخطب والرسائل



والمقالات، حتى يؤمن من يؤمن بدعوتنا عن بينة. هذه هي دعوتنا لاتزيد ولاتنقص. أما السيف والقتال به، فمعاذ الله أن نمت إليه بصلة، اللهم إلا أن يقال: إننا ربما دافعنا عن أنفسنا حيثما اعتدى علينا أحد. ذلك أيضاً قد مضت عليه سنونٌ وأعوام طويلة. أما اليوم فقد أظهرنا براءتنا من ذلك أيضاً. ومن أجل ذلك نسخنا الجهاد «رسمياً»؛ ذلك الجهاد المقوت الذي يُعمل السيف عمله، حتى لايقلق بالكم ولايقض عليكم المضجع. فما "الجهاد" اليوم إلا مواصلة الجهود باللسان والقلم ... أما المدافع والدبابات والرشاشات وغيرها ... فأنتم أحق بها وأهلها "[٦٥].

هذا هو الواقع السياسي المخزي للأمة في العصر الراهن، وما انحطاط الأمة وهوانها إلا نتيجة لتركها تطبيق أحكام الإسلام ومفاهيمه في الواقع. قال رسول الله ﷺ «إذا تبايعتم بالعِيْنَة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد،

---

(٦٥) المرجع السابق، ص ص ٦ ـ ٧.



سلط الله عليكم ذلاً لاينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»[٦٦]. ولقد بلغ الذل بالأمة مبلغه حتى تداعت الأمم الكافرة على الإسلام والمسلمين، وذلك بسبب تركهم للجهاد في سبيل الله، وتقصيرهم في حمل الإسلام حملاً عقيدياً إلى العالم، وذلك بسبب الركون إلى الدنيا. عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلةُ إلى قصعتها". فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: "بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن الله في قلوبكم الوهن". فقال قائل: يارسول الله! وما الوهن؟ قال: «حب الدنيا وكراهية الموت»[٦٧].

(٦٦) أخرجه أبو داود، وأحمد، والطبراني. راجع محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مرجع سابق، المجلد الأول، القسم الاول، حديث رقم ١١، ص ٤٢.

(٦٧) صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ٨١٠.





المبحث الثالث

العمليات الجهادية الاستشهادية:-

لقد حث الإسلام على طلب الشهادة في سبيل الله. قال تعالى: ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون، وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله ؟ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ﴾[1]، وقال تعالى مبيناً فضل الشهادة في سبيله : ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون. فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾.ويؤكد رسول الله ﷺ فضل الشهادة في سبيل الله بقوله: «... والذي نفسي بيده لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا، ثم أقتل ثم أحيا، ثم أقتل ثم أحيا، ثم أقتل»[3] ، ويقوله ﷺ : «واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف»[4].

(١) القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ١١١.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري ، مرجع سابق، المجلد السادس، ص ١٦.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٣٣.





والدولة الاسلامية وهي تجاهد في سبيل الله، يتعرض أفرادها لأعداء الله، مقدمين أرواحهم فداءً لله وإعلاءً لكلمته، وقد يكون هذا العمل عن طريق المناوشات الحربية، على الحدود مع دول الكفر المتمثل في القيام بهجمات مباغتة لأعداء الله، أو نسف مقارهم العسكرية أو ثكناتهم أو خلافه. وقد تبرز الحاجة إليه اثناء الاشتباك في معارك حربية مع العدو، فيحتاج الجيش الإسلامي إلى نفر من المسلمين يقومون بأعمال فدائية استشهادية من أجل فك ثغرة في صفوف الاعداء، أو لصرف أنظارهم وإشغالهم حتى يتمكن الجيش الإسلامي من ضربهم، أو لإرهابهم وإدخال الرعب في نفوسهم، أو لفتح الطريق أمام جيش المسلمين وهكذا.

وقد تكون العمليات الاستشهادية جزءاً من مقاومة الكافر المعتدي على بلاد المسلمين، وهذا العمل جزء لا يتجزأ من الجهاد في سبيل الله؛ فقيام المسلمين بدفع المشركين عن ديارهم واجب عليهم «حتى لو كان هذا الدفع المتيسر لهم هو رمي العدو بالحجارة»[٥]، ولذلك فقتال الاعداء المحتلين

---

(٥) الشيخ محمد الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، الجزء الرابع، ص٢٢٥، نقلاً عن محمدخير هيكل، الجهاد والقتال، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ١٦٩٤.



لأراضي المسلمين، عن طريق العمليات الاستشهادية هو جزء من الجهاد الشرعي، «لأنه قتال لكفار اعتدوا على المسلمين، ودخلوا بلادهم. بل هذا القتال، هو من ألزم أنواع الجهاد»[٦]

ويمكن، من خلال دراسة الأعمال الجهادية الاستشهادية القول إنها تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول : يتضمن الأعمال الجهادية التي تؤدي إلى قتل المسلم عن طريق العدو، كالانغماس في صفوف الأعداء، أو الحمل عليهم، أو عن طريق الخطأ أثناء تنفيذ عملية فدائية استشهادية.

القسم الثاني : يتمثل في قيام الفدائي بقتل نفسه كجزء من العملية الفدائية حيث إن الهدف لا يتحقق إلا بمثل هذه الوسيلة.

أما بالنسبة للحالة **الأولى** ، فقد أجمع الفقهاء على جواز الانغماس في الكفار طلباً للشهادة في سبيل الله. وقيام المرء بالأعمال الجهادية الاستشهادية التي تؤدي إلى قتله، أو تحمل خطراً على حياته لا علاقة لها "بالتهلكة" الواردة في قوله تعالى ﴿ وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ﴾[٧]. ذكر **البخاري**

---

(٦) المرجع السابق نفسه، ص ١٦٩٣.

(٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٩٥.

أن حذيفة بن اليمان قال: "نزلت الآية في النفقة". وقد فسر ذلك حديث أبي أيوب الأنصاري الذي أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأبوداود والترمذي وابن حبان والحاكم من طريق أسلم بن عمران قال:

"كنا بالقسطنطينية، فخرج صف عظيم من الروم، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، ثم رجع مقبلا. فصاح الناس: سبحان الله، ألقى بيده إلى التهلكة. فقال أبو أيوب: أيها الناس، إنكم تؤولون هذه الآية على هذا التأويل، وإنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار: إنا لما أعز الله دينه وكثر ناصروه قلنا بيننا سراً: إن أموالنا قد ضاعت، فلو أنا أقمنا فيها وأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله هذه الآية. فكانت التهلكة الإقامة التي أردناها"[٨]

وروى ابن جرير وابن المنذر باسناد صحيح عن مدرك بن عوف قال: "إني لعند عمر، فقلت إن لي جاراً رمى بنفسه في الحرب فقتل، فقال ناس: ألقى بيده إلى التهلكة، فقال عمر: كذبوا، لكنه اشترى الآخرة بالدنيا"[٩]

وجاء عن البراء بن عازب تأويلٌ آخر للآية أخرجه ابن

---

(٨) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، الجزء الثامن، ص ١٨٥.

(٩) المرجع السابق نفسه، ص. ١٨٥.



جرير وابن المنذر وغيرهما عنه باسناد صحيح، عن أبي اسحاق قال "قلت للبراء: أرأيت قول الله عز وجل: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ هو الرجل يحمل على الكتيبة فيها الف؟ قال" لا، ولكنه الرجل يذنب فيلقي بيده ويقول لا توبة لي"[١٠].

ثم ذكر ابن حجر بعد ذلك رأيه بقوله:

«وأما مسألة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو، فصرح الجمهور بأنه إن كان لفرط شجاعته وظنه أنه يرهب العدو بذلك، أو يجريء المسلمين عليهم أو نحو ذلك من المقاصد الصحيحة، فهو حسن، ومتى كان مجرد تهور فممنوع، ولاسيما إن ترتب على ذلك وهن في المسلمين»[١١]

ولذلك، فللدولة الاسلامية استخدام الفرق الجهادية الاستشهادية، لتحقيق أغراض السياسة الحربية. فإذا كان النصر على الأعداء أو إرهابهم، يقتضي التضحية بالروح في سبيل إعلاء كلمة الإسلام، فهذا أمر حسن مادام فيه تحقيق لأغراض جهادية. وقد ذكر الشيباني ذلك بقوله:

"ولو أن مسلماً حمل على ألف رجل وحده فإن كان

---

(١٠) المرجع السابق نفسه، ص ١٨٥.

(١١) المرجع السابق نفسه، ص ص ١٨٥ ـ ١٨٦.





يطمع أن يظفر بهم أو ينكأ فيهم، فلا بأس بذلك ، لأنه يقصد بفعله النيل من العدو ... وإن كان لا يطمع في نكاية ، ولكنه يُجَرِّئ بذلك المسلمين عليهم، حتى يُظهر بفعله النكاية في العدو، فلا بأس بذلك، إن شاء الله تعالى، لأنه لو كان على طمع من النكاية بفعله جاز له الإقدام، فكذلك إذا كان يطمع في النكاية فيهم بفعل غيره. وكذلك إن كان في إرهاب العدو وإدخال الوهن عليهم بفعله ، فلا بأس به، لأن هذا أفضل وجوه النكاية، وفيه منفعة للمسلمين ، وكل واحد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعه"[١٢].

كما بين ابن العربي أن حمل الرجل وحده على الجيش العظيم جائز:

"لأن فيه أربعة أوجه: **الأول:** طلب الشهادة. **الثاني:** وجود النكاية، **الثالث:** تجرية المسلمين عليهم. **الرابع:** ضعف نفوسهم ليروا أن هذا صنع واحد، فما ظنك بالجميع، والفرض لقاء واحد اثنين وغير ذلك جائز"[١٣].

---

(١٢) الشيباني، شرح السير الكبير، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ص ١٥١٢ ـ ١٥١٣.

(١٣) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٦٦.





وقد أكد **القرطبي** جواز حمل الرجل وحده على الجيش إذا كان خالصاً نيته لله سبحانه وتعالى، وقد أكد ذلك **ابن خويز منداد** بقوله:

فأما أن يحمل الرجل على مائة، أو على جملة العسكر، أو جماعة اللصوص والمحاربين والخوارج ، فلذلك حالتان: إنْ علم وغلب على ظنه أنه سيقتلُ من حمل عليه وينجو فحسن، وكذلك لو علم وغلب على ظنه أن يُقتل، ولكن سُينكي نكاية أو سيُبْلي، أو يؤثر أثراً ينتفع به المسلمون فجائز أيضا. وقد بلغني أن عسكر المسلمين لما لقي الفرس نفرت خيل المسلمين من الفيلة، فعمد رجل منهم، فصنع فيلاً من طين وأنّس به فرسه حتى ألفه، فلما أصبح لم ينفر فرسه من الفيل، فحمل على الفيل الذي كان يَقْدُمها، فقيل له إنه قاتلك. قال: لاضير أن أقتل ويُفتح للمسلمين"[١٤].

ومن ثم فالاستشهاد المؤدي إلى قهر العدو والنكاية بهم، أو تجرية المسلمين عليهم، أو تحقيق النصر على الأعداء المحاربين جائز حتى لو أدى إلى قتل الفدائي، فلا بأس أن تقوم الدولة بدفع بعض الناس للقيام بمثل تلك العمليات أو تشجيعهم

---

(١٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٤٢.ونكى العدو نكاية : اوقع به، وغلبه وهزمه (المعجم الوسيط).



عليها ولابأس بأن يقوموا بها من عند أنفسهم بدافع طلب الشهادة في سبيل الله. وقد ذكر الطبري أن المسلمين ألجؤوا أنصار مسيلمة الكذاب إلى الحديقة في اليمامة:

"وفيها عدو الله مسيلمة الكذاب، فقال البراء بن مالك: يا معشر المسلمين، ألقوني عليهم في الحديقة، فقال الناس: لا تفعل يابراء، فقال: والله لتطرُحنيّ عليهم فيها، فاحتُمل حتى إذا أشرف على الحديقة من الجدار، اقتحم فقاتلهم عن باب الحديقة، ثم فتحها للمسلمين، ودخل المسلمون عليهم فيها، فأقتتلوا حتى قتل الله مسيلمة عدو الله"[١٥].

وقد حث رسول الله ﷺ المسلمين على طلب الشهادة في سبيل الله. ففي غزوة بدر قال رسول الله ﷺ: «قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض» فقال له عمير بن الحمّام الأنصاري "يارسول الله، جنة عرضها السموات والأرض. قال: نعم. قال بخ بخ فقال رسول الله ﷺ مايحملك على قولك بخ بخ، قال: "لا والله يارسول الله إلا رجاءة أن أكون من أهلها قال: فإنك من أهلها" فأخرج تمرات من قرنه، فجعل يأكل منهن، ثم قال لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه، إنها لحياة طويلة.

(١٥) الطبري، تاريخ الطبري، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٢٧٩.





قال. فرمى بما كان معه من التمر، ثم قاتلهم حتى قُتل"[١٦].
ويؤكد النووي أن في الحديث «جواز الانغمار في الكفار، والتعرض للشهادة، وهو جائز بلا كراهة عند جماهير العلماء»[١٧]. وعن انس بن مالك أن رسول الله ﷺ أفرد يوم أحد في سبعة من الأنصار ورجلين من قريش، فلما رهِقوهُ قال: "من يردهم عنا وله الجنة" أو "هو رفيقي في الجنة" ؟ فتقدم رجل من الأنصار فقاتل حتى قُتل. ثم رهقوه أيضا فقال "من يردهم عنا وله الجنة" أو "وهو رفيقي في الجنة"؟ فتقدم رجل من الأنصار فقاتل حتى قتل. فلم يزل كذلك حتى قُتل السبعة. فقال رسول الله ﷺ «ما أنْصَفْنا أصْحَابَنا»[١٨].

وبالإضافة إلى حث المجاهدين على التضحية في سبيل الله أشار الفقهاء إلى أن المجاهد في سبيل الله الذي يعلم أنه لو وقع في يد العدو، فإنه يعذب وينكل به ثم يقتل، فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل، لأن في قيامه بمقاتلة الأعداء وإرهابهم

---

(١٦) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص ص ٤٥ ـ ٤٦.

(١٧) المرجع السابق نفسه، ص ٤٦.

(١٨) المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص ١٤٧. ورهقوه : دنوا واقتربوا منه (المعجم الوسيط).



إعزاز ونصرة لدين الله. وقد ذكر ابن قدامة أن المرء "إذا خشي الأسر فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل، ولا يسلم نفسه للأسر، لأنه يفوز بثواب الدرجة الرفيعة، ويسلم من تحكم الكفار عليه بالتعذيب والاستخدام والفتنة"[19]. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:

"بعث النبي ﷺ سرية عيناً، وأمّر عليهم عاصم بن ثابت ـ وهو جد عاصم بن عمر بن الخطاب ـ فانطلقوا، حتى إذا كان بين عُسفان ومكة، ذُكروا لحي من هُذيل يقال لهم بنو لحيان، فتبعوهم بقريب من مائة رام، فاقْتَصوا آثارهم، حتى أتوا منزلاً نزلوه، فوجدوا فيه نوى تمرٍ تزودوه من المدينة، فقالوا هذا تمر يثرب، فتتبعوا آثارهم حتى لحقوهم، فلما انتهى عاصم وأصحابه لجأوا إلى فَدْفَدْ، وجاء القوم فأحاطوا بهم فقالوا: لكم العهد والميثاق إن نزلتم إلينا أن لا نقتل منكم رجلاً. فقال عاصم: أما أنا فلا أنزلُ في ذمة كافر، اللهم أخبر عنا نبيك، فقاتلوهم حتى قتلوا عاصماً في سبعة نفر بالنَّبل ... "[20].

---

(١٩) ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص ٥٥٣.

(٢٠) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد السابع، ص ٢٧٨.



كما أن المجاهد الذي يقتل نفسه خطأً أثناء العمليات الاستشهادية، أو أثناء القتال، فإنه شهيد. فلو أخطأ المجاهد في نزع فتيل القنبلة فانفجرت في وجهه وقتلته ، أو لو رمى العدو برصاصة فارتدت عليه فقتلته، فهو شهيد مادام يقاتل في سبيل الله. وقد ذكر سلمة بن الأكوع رضي الله عنه ما حدث لأخيه عامر بن الأكوع في غزوة خيبر بقوله:

"... فلما تصاف القوم كان سيف عامر قصيراً، فتناول به ساق يهودي ليضربه، ويرجع ذُباب سيفه ، فأصاب عين ركبة عامر فمات منه. قال: فلما قفلوا، قال سلمة: رآني رسول الله ﷺ وهو آخذ بيدي. قال: مالك؟ قلت له: فداك أبي وأمي، زعموا أن عامراً أحبط عمله. قال النبي ﷺ: كذب من قاله. إن له لأجرين - وجمع بين إصبعيه - إنه لجاهدٌ مجاهد، قلَّ عربيٌ مشى بها مثله"[٢١].

أما بالنسبة للحالة الثانية والمتعلقة بقيام المجاهد بقتل نفسه كجزء من العملية الفدائية، فقد اختلف في حكمها. فقد ربطها بعضهم بالانتحار المحرم شرعاً، وأجروا عليها حكم الانتحار، فقد ذكر حسن أيوب أن الفدائي «لايجوز أن يلتف

---

(٢١) المرجع السابق نفسه، ص ٤٦٤.





بحزام ناسف لينسف نفسه ومن بجواره» ، وبين أن السبب يعود إلى أن عمله فيه «قَتْلُ نفسه أولاً، ليقتل غيره، وقد لا يقتل هذا الغير لسبب من الأسباب. وإقدامه على قتل نفسه ابتداءً لا يحل في مثل هذه الظروف»[٢٢].

والواقع أن الشرع حينما قرر تحريم قتل النفس ، بين أن قتل النفس المحرم ما كان عدواناً وظلماً ويأساً من الحياة وطلباً للموت لذاته، للتخلص من متاعب الحياة من مرض أو فقر أو دين أو فضيحة أو غير ذلك. قال تعالى : ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما . ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً، فسوف نصليه ناراً، وكان ذلك على الله يسيرا﴾[٢٣] يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى : ﴿ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً﴾ ، «أي : من يتعاطى مانهاه الله عنه معتدياً فيه، ظالماً في تعاطيه، أي عالماً بتحريمه متجاسراً على انتهاكه»[٢٤].

ومن ثم فقتل النفس المحرم شرعاً ما كان متضمناً لتجاوز الحد، والاعتداء بظلم على النفس. وهذا الضابط

---

(٢٢) حسن أيوب، الجهاد والفدائية في الاسلام، (بيروت: دار الندوة الجديدة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص ١٦٤.

(٢٣) القرآن الكريم، سورة النساء، آية ٢٩ - ٣٠.

(٢٤) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٣٧٩.



الشرعي المبين في الآية الكريمة يقيد قتل النفس المحرم بما كان عدواناً وظلماً ورغبةً في التخلص من الحياة فقط. أما قتل الأعداء الذي يؤدي إلى قتل المجاهد وهو الفعل المرتبط بالجهاد في سبيل الله فليس الغرض منه الانتحار وإنما الهدف منه إعلاء كلمة الله وإذلال الكفار وإرهابهم؛ "فقتل النفس" كوصف لهذا الفعل لا محل له على الإطلاق مادام انتفى شرطُ "الرغبة في التخلص من الحياة" ، الذي رتب العلماء على وجوده كون الفعل قتلاً للنفس"[٢٥] . وقد ذكر يوسف القرضاوي في معرض تعليقه على العمليات الاستشهادية التي قام بها شباب من حركة المقاومة الاسلامية حماس ضد اليهود في فلسطين المحتلة أن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله، وهي من الإرهاب المشروع، وأضاف بأن:

"تسمية هذه العمليات "انتحارية" تسمية خاطئة ومضللة، فهي عمليات فدائية بطولية استشهادية، وهي أبعد ما تكون عن الإنتحار. ومن يقوم بها أبعد ما يكون عن نفسية المنتحر، إن المنتحر يقتل نفسه من أجل نفسه، وهذا يقتل نفسه من أجل دينه وأمته،

---

(٢٥) قراءة في فقه الشهادة، محلة المحتمع، العدد ١٢٠٠، ٣محرم ١٤١٧هـ. ٢١/٥/١٩٩٦م، ص ٤٦.

والمنتحر إنسان يائس من نفسه ومن روح الله، وهذا المجاهد إنسان كامل ، كله أمل في روح الله تعالى ورحمته. المنتحر يتخلص من نفسه ومن همومه بقتل نفسه، والمجاهد يقاتل عدو الله وعدوه بهذا السلاح الجديد الذي وضعه القدر في يد المستضعفين، ليقاوموا به جبروت المستكبرين"[٢٦].

وقد أكد محمد سيد طنطاوي، شيخ الازهر، أن الذين يفجرون أنفسهم في أعداء المسلمين من يهود وغيرهم شهداء عندالله، ثم قال "لقد سمعت أن ٧٠ شخصاً في جنوب لبنان أعلنوا أنهم سيفجرون أنفسهم في العدو، فهؤلاء نحسبهم شهداء، لهم الجنة، ولعدوهم النار"[٢٧].

وقد ذكر العلماء أن إتلاف النفس من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل جائز[٢٨]، ومن ذلك اتلاف النفس خوفاً من

---

(٢٦) يوسف القرضاوي، شرعية العمليات الإستشهادية في فلسطين المحتلة، مجلة المجتمع، العدد ١٢٠٤، ٢/صفر/١٤١٧هـ - ١٨/٦/١٩٩٦م ، ص ٣٤.

(٢٧) مجلة المجتمع، العدد ١١٩٨، ١٢ذوالحجة ١٤١٦هـ - ٣٠/٤/١٩٩٦م، ص ١٩.

(٢٨) أبو ابراهيم أحمد بن نصرالله المصري، الثمرات الجياد في مسائل فقه الجهاد، (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٤١١هـ)، ص ٢٢٥.

الإضرار بالمسلمين، كإفشاء أسرارهم أو كشف خططهم؛ فقد أفتى الشيخ محمد بن ابراهيم بجواز قتل النفس في هذه الحالة بقوله:

"الفرنساويون في هذه السنين تصلبوا في الحرب، ويستعلمون "الشرنقات" إذا استولوا على واحد من الجزائريين، ليعلمهم بالذخائر والمكامن، ومن يأسرونه قد يكون من الأكابر، فيخبرهم أن في المكان الفلاني كذا وكذا ... جاءنا جزائريون ينتسبون إلى الإسلام يقولون: هل يجوز للإنسان أن ينتحر مخافة أن يضربوه بالشرنقة، ويقول: أموت أنا وأنا شهيد ـ مع أنهم يعذبونهم بأنواع العذاب ، فقلنا لهم: إذا كان كما تذكرون فيجوز ... "(٢٩).

وفي قصة الغلام الذي دل على طريقة قتله دليل واضح على جواز إقدام المرء على قتل نفسه مضحياً في سبيل الله. وقد ذكر رسول الله ﷺ قصة الغلام مع الملك وفيها قول الغلام للملك:

"إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما آمرك به. قال وما هو؟ قال. تجمع الناس في صعيد واحد وتصلبني

---

(٢٩) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن ابراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، الجزء السادس، (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٩هـ)، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.



على جذع، ثم خذ سهماً من كنانتي، ثم ضع السهم في كبد القوس، ثم قل: بسم الله رب الغلام ثم ارمني، فإنك إذا فعلت ذلك قتلتني، فجمع الناس في صعيد واحد، وصلبه على جذع ، ثم أخذ سهماً من كنانته، ثم وضع السهم في كبد القوس، ثم قال: باسم الله رب الغلام ثم رماه، فوقع السهم في صُدْغِهِ ، فوضع يده في صُدغِهِ في موضع السهم فمات. فقال الناس آمنا برب الغلام..."[٣٠].

وفي هذه القصة دليل شرعي على جواز التضحية بالنفس في سبيل الله ؛ فقد قام الغلام بأمر الملك بقتله من أجل إظهار الدين. ولذلك فقيام المجاهد بقتل نفسه بحزام ناسف، أو تفجير نفسه، أو إلقاء نفسه في معسكر العدو مع علمه أنه مقتول لامحالة، جائز شرعاً ولا يعد انتحاراً ولا إلقاءً بالنفس إلى التهلكة. وقيام الدولة الاسلامية باستخدامه كوسيلة لإرهاب اعداء الله جائز. وقيام المسلمين به جائز إن كان جزءاً لا يتجزأ من الجهاد في سبيل الله، وفيه مصلحة للمسلمين ، واذلال وإرهاب للكافرين.

(٣٠) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثامن عشر، ص ص ١٣٠ - ١٣٣.







الفصل الثالث

حقوق الأمة وواجباتها

المبحث الأول : الجنسية الغربية والرعوية الاسلامية

المبحث الثاني : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر







المبحث الأول:

الجنسية الغربية والرعوية الإسلامية:

الجنسية مفهوم سياسي معاصر مرتبط بالوطنية، حيث تعبر الجنسية عن الانتماء لوطن محدد.

ويعد البحث في الجنسية جزءاً من القانون الدولي الخاص، الذي ارتبط وجوده بقيام الدولة المستقلة في أوروبا. يعرف أرباب القانون الجنسية بأنها "رابطة سياسية وروحية بين الفرد والدولة"، وأنها "رابطة سياسية وقانونية تنشئها الدولة بقرار منها، فتجعل الفرد تابعاً لها". ويعرفها عدد آخر من الكتاب بأنها: "رابطة سياسية وقانونية بين الدولة وكل فرد من أفراد شعبها"[1]. وبأنها: "علاقة سياسية وقانونيه" أو "رابطة قانونية وسياسية بين الفرد والدولة"[2]. كما جرى تعريفها، أيضاً،

---

(١) ماجد الحلواني، القانون الدولي الخاص وأحكامه في القانون الكويتي، (الكويت: مطبوعات جامعه الكويت، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م)، ص ص ٦٩ - ٧٢.

(٢) راجع عزالدين عبدالله، القانون الدولي الخاص، الجزء الأول في الجنسية والمواطن وتمتع الأجانب بالحقوق (مركز الأجانب)، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٨م)، ص ١٠٧. و غالب الداودي، القانون الدولي الخاص. النظرية العامة وأحكام الجنسية العراقية، (بغداد: مطبعه أسعد، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م)، ص ٤٥. و جاد عبدالرحمن، القانون الدولي الخاص العربي، الجزء الأول في الجنسية، (القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٨)، ص ١٣.



بأنها: "رابطة سياسية وقانونية وروحية ما بين فرد ودولة ينتج عنها حقوق والتزامات متبادلة"(٣).

ويفرق الكتاب بين الجنسية كرابطة سياسية وقانونية تربط بين الأفراد والدولة وبين انتساب الفرد لأمة {الرابطة القومية} على أساس أن الأمة علاقة اجتماعية و روحية. ولكن إن اتحدت الأمة الواحدة في دولة واحدة كانت الجنسية صلة سياسية وحقوقية واجتماعية وروحية في آن واحد(٤).

ويتبنى أرباب القانون الدولي الخاص الغربي وجهتي نظر بالنسبة لرابطة الجنسية؛ تركز وجهة النظر الأولى "الإنجلوسكسونية" على تبادل المنفعة بين الدولة والأفراد كأساس للجنسية، على أساس أن العلاقة تنطلق من حقوق وواجبات متبادلة ، بين الدولة والأفراد. "ومن هنا يأتي فهم أن الجنسية ما هي إلا أداء خدمات متبادلة". في حين تتبنى وجهة النظر الأخرى "الأروبية" فكرة وجود شعور روحي قومي يربط بين الدولة والأفراد. "ولذلك فإن الدولة تمنح جنسيتها للأفراد

---

(٣) ممدوح عبدالكريم حافظ، القانون الدولي الخاص وفق القانونين العراقي والمقارن، (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م)، ص ٣١.

(٤) ماجد الحلواني، الوجيز في الحقوق الخاصة، الجزء الأول، (د.ن مطبعة الآداب والعلوم، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م)، ص ٨٧.



استجابة لتوافر هذا الشعور لديهم"(٥). هذا وفي حين تركز وجهة النظر الأولى على الجانب السياسي فقط تسعى النظرة الثانية نحو التوفيق بين الأمة والدولة، وإلى دمج البعد السياسي والاجتماعي للجنسية"(٦).

أضف إلى ذلك أن مفهوم الجنسية ارتبط، من الناحية العملية، بمفهوم "المواطنة"، وترتبت على رابطة الجنسية حقوق وواجبات، وأصبحت الجنسية مجالا للتفرقة بين "المواطن" و"الأجنبي". وأصبح الفرد إذا كان طرفاً في الجنسية يعرف "بالمواطن"، والأفراد المكونين لشعب الدولة "بالمواطنين"، وغير المتمتعين بجنسية الدولة "أجانب"، ومن يمارس كل الحقوق السياسية "مواطن"، ومن يتمتع بالجنسية ولا يمارس حقوقاً "رعية" وهكذا(٧).

وبذلك أصبحت الجنسية:

"أداة لتحديد صفة العضوية في كل مجتمع بشري، وتعيين وتثبيت الحقوق التي يتمتع بها الوطني، والأعباء العامة التي يلتزم بها في الدولة، باعتبار أن

---

(٥) عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٦) جابر جاد عبدالرحمن، مرجع سابق، ص ١٩.

(٧) راجع غالب الداودي، مرجع سابق، ص ٥٥، و ممدوح حافظ، مرجع سابق، ص ص ٤٦ - ٣٧.





النظام القانوني في الدولة يشرع أصلا لخدمة الوطنيين دون الأجانب، الذين لا يشاركون الوطني في جميع هذه الحقوق والأعباء العامة، رغم خضوعهم لقانون الدولة التي يقيمون بها"[٨].

التكييف القانوني للجنسية في الفكر الغربي:

يقتضى البحث في الجنسية النظر في الطبيعة القانونية للجنسية ، لمعرفة ما إذا كانت الجنسية تنشأ عن إرادة الدولة أو إرادة الدولة والأفراد.

يرى بعضهم أن للجنسية صفة تعاقدية تتولد بإرادة الدولة والأفراد. تستمد هذه الفكرة جذورها من نظرية "العقد الاجتماعي" التي تؤكد الطبيعة التعاقدية للدولة، إلا أن الواقع يناقض الفكرة التعاقدية للجنسية، وخاصة فيما يتعلق "بالجنسية المفروضة" التي تفرض على الأفراد من منطلق حق الدم أو الإقليم أو الزواج بمواطن حيث لا يمكن:

"اعتبار الجنسية رابطة تعاقدية ناشئة عن توافق إرادتين في الوقت الذي تكون فيه الدولة حرة في تنظيمها ومنحها وسحبها وفق ما تقضي مصالحها العليا وظروفها الاجتماعية وأحوالها الإقتصادية والسياسية،

(٨) غالب الداودي، مرجع سابق، ص ٦٥.





ولا يستطيع الفرد الاعتراض على ذلك، ولا أن يغير من أحكام الجنسية شيئاً "[٩].

ولذلك، فالجنسية تتصل، في الفكر الغربي، بسيادة الدولة، فلا يمكن للفرد التدخل في ذلك من منطلق التعاقد وخلافه. ومن هنا يصبح طرفا رابطة الجنسية "**الدولة**، وهي التي تعطي الجنسية، **والأفراد**، وهم الذين يتلقونها"[١٠] وقد عرف **ماجد الحلواني** الجنسية من خلال تحديد أطرافها بأنها "رابطة سياسية وقانونية تنشئها الدولة بقرار منها فتجعل الفرد تابعاً لها، فطرفاها إذن هما الدولة التي تمنحها، والفرد الذي يتلقاها"[١١]. وقد جعل القانونيون الدولة صاحبة الصلاحية الوحيدة في تحديد الجنسية، وشروطها، وطرق اكتسابها، فللدولة حرية تامة في تنظيم أمور جنسيتها ومنحها وسحبها"[١٢].

إلا أنه نتيجة للممارسات العملية، ظهرت عدة اعتبارات تراعيها الدولة اضطراراً. منها: اعتبارات متعلقة بمصالح الدول الأخرى مثل الاتفاقيات التي تنظم إجراءات الجنسية بالنسبة لأعضاء البعثة الدبلوماسية، وكذلك الاعتبارات المتعلقة بمصالح

---

(٩) المرجع السابق، ص ص ٦٦ ـ ٦٥.

(١٠) عزالدين عبدالله، مرجع سابق، ص ١١٧.

(١١) ماجد الحلواني، القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص ٧٩.

(١٢) المرجع السابق، ص ٨٥.





الأفراد والتي منها حق الإنسان في الحصول على جنسية، وحقه في تغييرها، وعدم تعدد الجنسيات"[١٣].

ولذلك ينص الكتاب الغربيون على قاعدة "حرية الجنسية"، في محاولة لإصباغ المظهر الإنساني على الجنسية القومية ويقررون وجهين للحرية: وجه إيجابي يتعلق بإمكان تغيير الجنسية أي حرية المرء في تغيير جنسيته بمعنى عدم إكراه الفرد على البقاء في دولته أو الولاء الدائم لها"[١٤]. ولذلك:

> "فللمرء أن يغير جنسيته متى شاء (لا) سيما وأن مبدأ الولاء الدائم الذي كان يربط الإنسان بدولته ربطاً أبدياً قد انقضى عهده ، وأصبحت حرية الفرد في تغيير جنسيته أمراً مسلماً به"[١٥].

أما الوجه السلبي، فيتعلق بحق المرء "في ألا تفرض عليه جنسية جديدة، وحقه في ألا تنزع منه جنسيته الحالية تعسفاً". ولذلك لا يجوز للدولة فرض جنسيتها على الأجانب المهاجرين إليها إلا إذا اقتضت المصلحة ، فبإمكان الدولة فتح باب "التجنس" لهم وهو أمر موقوف على الطلب الذي يقدمه

---

(١٣) غالب الداودي، مرجع سابق، ص ٦٩ ـ ٧٢.

(١٤) المرجع السابق، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٥) ماجد الحلواني، القانون، مرجع سابق، ص ٩٥.



الفرد، وموافقة الدولة[16]. كما أنه ليس للدولة، في الأصل، حق تجريد المرء من جنسيته. ولكن الواقع يخالف ذلك حيث:

" تنص قوانين بعض الدول على حالات يمكن فيها إسقاط الجنسية عن الوطني، أو سحبها منه على سبيل العقوبة ... فإذا سقطت الجنسية عن وطني أو سحبت منه، ولم يكتسب جنسية أخرى، سيبقى حتما بلاجنسية في هذه الحالة" [17].

ويفرق الكتاب بين نوعين من أنواع الجنسية:

١ ـ جنسية أصلية تثبت حين الولادة، وتسمى الجنسية المفروضة، أو جنسية الميلاد، وتبنى على قاعدتين حق الدم وحق الإقليم.

٢ ـ جنسية لاحقة "التجنس" وهي الجنسية المكتسبة بطريق التجنس أو الزواج، وتمتاز بكونها "منحة من الدولة" أولا، ولا تعطى إلا بطلب من الفرد ثانيا"[18].

ولذلك فالتجنس، وفقاً للتفرقة السابقة، "ليس حقاً خالصاً للفرد"، ولكنه "منحة تقدمها الدولة بغية تحقيق

(١٦) عزالدين عبدالله ، مرجع سابق، ص ١٢٦.

(١٧) غالب الداودي، مرجع سابق، ص ٧٨ .

(١٨) ماجد الحلواني، مرجع سابق، ص ٩٤.



مصلحتها هي في الغالب"[١٩] . وللدولة في مجال منح الجنسية اللاحقه "سلطة تقديرية مطلقة، فهي تستطيع أن تمنح الجنسية لمن تشاء من طالبيها، وأن تمنعها عمن تشاء"[٢٠] . ومن هنا يعرف التجنس بأنه "طريق لكسب الجنسية بمنحها من الدولة، حسب تقديرها المطلق. للأجنبي الذي يطلبها، بعد استيفاء الشروط التي يتطلبها القانون"[٢١] . ويترتب على ذلك أن كثيراً من الدول تفرق بين المواطن والمتجنس، حيث تحرم بعض الدول هذا الأخير من حق الانتخاب، أو حق تولي الوظائف العامة، أو الوظائف العسكرية، أو حتى حق الترشيح في المجالس العامة[٢٢] .

مساويء الجنسية القومية :

يتضح مما سبق أن مفهوم الجنسية القومي ليس وليد مبدإ عقلي صحيح أو فكر إنساني عالمي وإنما "يعد وليد تطور خاص

---

(١٩) عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص ص ١٥١ ـ ١٥٠.

(٢٠) الحلواني، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٢١) عز الدين عبدالله، مرجع سابق، ص.١٧٠.

(٢٢) الداودي، مرجع سابق، ص ١٤٦.





بالبلاد الأوروبية في عصورها الوسطى"[٢٣] ، ونشأ إستجابة للروح الإنفصالية التي سادت في النظام الإقطاعي الأوروبي والتي أفرزت في مرحلة لاحقة الدول القومية الأوروبية. ثم تركز مفهوم الجنسية ورسخ المفهوم منذ القرن الثامن عشر الميلادي، مع بروز عصر الرأسمالية، حيث أدت الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بها أوروبا إلى :

> "... وضع الجنسية أو القومية في إطار التشريع والتقنين ... (و) أن يتسابق كل حاكم في تجميع رعاياه تحت شعار القومية ... وجاءت بواكير هذه التشريعات ... (في) أوائل القرن التاسع عشر لتضفي على الجنسية طابعاً سياسياً ودستورياً، وتجعلها منحة من منح الدولة تهبها لمن تشاء وتسلبها عمن تشاء"[٢٤].

وقد أدى ارتباط مفهوم الجنسية بالرابطة القومية، إلى قيام الاستعمار والصراعات الدولية التي كان أبرزها الحربين العالميتين الأولى والثانية وترتب على تبني نظام الجنسية القومي عدد من المساويء نذكر منها :ـ

١ ـ ترسيخ العداء ، وذلك لأن الجنسية تجعل العداء مشروعاً

---

(٢٣) أحمد حمد أحمد، فقه الجنسيات. دراسة مقارنة في الشريعة والقانون، (طنطا: دار طنطا الجامعية، ١٤٠٦هـ ١٤٠٧هـ)، ص ١٧.

(٢٤) المرجع السابق، ص ص ٣٢ ـ ٣٣.





بين الدول ، فهي تقوم على فكرة إقرار حق كل دولة فيما لديها من ثروات طبيعية :

"وهي من أجل ذلك تنظر إلى الآخرين، على أنهم يتطلعون إلى هذه الثروات، لأنهم أجانب طبعاً، والأجنبي ليس له الحق في أن يتمتع بشيء منها، وما دام الأمر كذلك ، فلابد من وضع القيود الشديدة ، لمنع هؤلاء الأجانب، أو للحد من وجودهم ، ولو كانوا أبناء ملة واحدة أو دين واحد"[٢٥].

٢ ـ تدفع الجنسية نحو تأصيل الأثرة والاستعلاء ، وتزيد من حرص الدولة على مصالحها المادية الضيقة. وقد نعى الله سبحانه وتعالى على من يفعل ذلك بقوله : ﴿وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ؟﴾[٢٦].

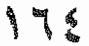
٣ ـ تؤدي أنظمة الجنسية إلى سيطرة الحكام وتسلطهم:

"حيث يستطيع الحاكم أن يمنح الجنسية لمن يشاء ويسقطها عمن يشاء، ويتطور الأمر في العلاقة بين الحكام والمواطنين إلى أن يظن الحكام أنهم هم السادة

---

(٢٥) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢٦) القرآن الكريم، سورة يس، آية ٤٧. راجع كذلك ، المرجع السابق، ص ص ٤٦ ـ ٤٧.





والرعايا هم العبيد"[٢٧].

٤ ـ تدفع الجنسية نحو التفتيت والتجزئة، وتبعث على التفرقة بين الناس، وزيادة الحركات الانفصالية[٢٨]، خاصة وأنها تنطلق من فكرة حق تقرير المصير، وإقامة الكيانات السياسية المتعددة بتعدد الأمم والمصالح.

ولذلك فنظام الجنسية الغربي يسقط حتى مفهوم الأمة القومي بتأصيلة للرابطة الوطنية، وللولاء السياسي على حساب الرابطة القومية.

الرعوية في النظام السياسي الاسلامي :

لا يقر الاسلام الرابطة الروحية المحضة، وذلك لأن إقامة أحكام الشرع تتطلب قيام رابطة سياسية. وقيام الوحدة السياسية التي تطبق الشرع، يحتم وجود رابطة سياسية بين أفرادها تتجاوز إطار "الأخوة الدينية"[٢٩]؛ وذلك لأن الأخوة رابطة تصلح فقط لوصف علاقة المسلمين الروحية بعضهم ببعض، والأمر يتطلب تحليل العلاقة التي تربط الأفراد المكونين للدولة ، وهي التي اصطلحنا على تسميتها رابطة "الرعوية

---

(٢٧) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢٩) محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، ص ٤٣٣.



الإسلامية" ، وذلك في مقابل رابطة الجنسية القومية في الفكر الغربي.

لقد أقامت الشريعة الإسلامية رابطة سياسية ترتب عليها حقوق وواجبات محددة ، بالنسبة للأفراد المكونين للدولة. وإن كان الفقهاء لم يستخدموا كلمة الجنسية الحديثة النشأة والمرتبطة بالفكر الغربي، فإنهم أقروا وجود رابطة سياسية محددة. ولذلك، لا مجال لإنكار فكرة الرابطة المؤدية إلى قيام الرعوية كما أشار من ذكَر "أن الشريعة الإسلامية والدولة الإسلامية لا تعرفان الجنسية"[٣٠]؛ فلقد حدد الفقهاء الإطار السياسي للدولة الإسلامية بما يسمى **دار الاسلام** وحددوا حقوق وواجبات أهل دار الإسلام، وعرفوا دار الحرب ، ودار العهد وشروطهما[٣١]. وكل ذلك يدل على أن الفقهاء قد تناولوا رابطة الرعوية بالتفصيل؛ فقد أشار **الكاساني** في معرض حديثه عن إختلاف الأحكام باختلاف الدارين، وهما **دار الإسلام ودار الكفر**. إلى أنه «لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار

---

(٣٠) أحمد قسمت الجداوي، الجنسية ومركز الأجانب، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٢ـ ١٩٨٣م)، هامش ص ٦٥.

(٣١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق ،ص ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها »[٣٢].

وقد اختلف الفقهاء في دار الإسلام وبماذا تصير دار كفر؛ فذهب **أبو حنيفة** إلى أن الدار تصير دار كفر بشروط **ثلاثة** وهي : ظهور أحكام الكفر فيها، ومتاخمتها لدار الكفر، وأن لا يأمن فيها المسلم والذمي بأمان الإسلام. أما **أبو يوسف ومحمد** فقد أكدا أن الدار تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها[٣٣]. وقد وصف الفقهاء أهل الدولة الإسلامية بأهل دار الإسلام، والحربيين بأهل دار الحرب، وحددوا الرابطة السياسية والقانونية التي تربط الأفراد بالدولة الإسلامية. ومن ذلك يستدل على أن الإسلام قد عرف رابطة الرعوية المنظمة لحقوق الأفراد وواجباتهم ، تجاه دولة دار الإسلام[٣٤].

ولكن الشريعة الإسلامية بوصفها وحياً من الله تعالى، لا يختص بها قوم دون قوم أو جنس دون جنس تقر مفهوماً للرعوية يضاد مفهوم الجنسية القومي، حيث يقوم مفهوم الرعوية الإسلامي على الارتباط بمفهوم دار الإسلام الذي يجعل غاية

---

(٣٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، الجزء التاسع، ص ١٣٠.

(٣٣) المرجع السابق نفسه، ص ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣٤) عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، ص ص ٦١ - ٦٢.

الدولة إقامة أحكام الشرع على الناس ، وأن ينعم الكافة بحكم الشريعة. ولما كانت الدولة تقوم على العقيدة والشريعة الإسلامية ، وكانت الشريعة تقرّ مبدأ : لا فضل لإنسان على آخر إلا بالتقوى، وتسوي في ذلك بين البشر وتلغي اعتبار اللون والجنس والعنصر والمولد وغير ذلك مما تقوم عليه الدول الوضعية عند تقويمها للإنسان فإن حق الرعوية وحمل التابعية يكون حقاً إنسانياً راجعاً إلى الإنسان نفسه ، برضاه ورغبته في الإقامة والاستقرار، وطلب العيش الدائم تحت سلطان الإسلام وحكم شريعته. ولذا فإن كل من رضي بأحكام الشرع ، وانقاد له ممن يعيش عيشاً دائماً في دار الإسلام ، سواء كان مولوداً بها، أو مهاجراً إليها وسواء كان مسلماً أو غير مسلم ، يحق له الحصول على رعوية الدولة وحمل تابعيتها . ولذلك يناقض الإسلام الفكر القومي المبني على تمييز جماعة عن أخرى والفكر الوطني المميز للمواطن عن غيره من الأجانب، ولذلك يحرم الإسلام بناء الرعوية على الفكر القومي أو الوطني.

ولا يقر الإسلام، كذلك، نظرية الجنسية الغربية لتمييزها بين الجنسية الأصلية والجنسية المكتسبة، حيث تجعل الأنظمة الوضعية لصاحب الجنسية الأصلية حقوقاً أكثر مما تقر للمتجنس، بينما لا يفرق الإسلام بين حصول الرعوية بحق الدم أو حق الإقليم، ولا يفرق بين الحاصل عليها بالولادة والحاصل عليها بالهجرة.





وبالاضافة إلى اختلاف مفهوم الرعوية في النظام الإسلامي عنه في النظام الغربي، فإن التكييف القانوني للرعوية يختلف في النظامين، حيث إن الإسلام يجعل طرف الرعوية الفرد نفسه، بصفته الإنسانيه المجردة إن أراد الإقامة في دار الإسلام. وتعدّ الرعوية، بذلك، حق للمرء ، وليست منحة من الدولة، وليست من أعمال السيادة، فهي راجعة إلى الفرد؛ فالدولة لا تمنحها ولا تسقطها، وإنما تنظمها فقط. أي أن على الدولة أن تسهل إجراءات حصول المرء على الرعوية؛ فوظيفتها تختص بالوسائل الإجرائية في هذا الشأن.

ومن هذا يظهر البعد الشاسع بين التكييف العنصري الضيق للجنسية في النظام الغربي، وبين ما أقرته الشريعة من تكريم للإنسان بوصفه إنساناً يختار بإرادته العقيدة التي يرغب في اعتناقها والنظام الذي يقبل العيش تحت حكمه وسلطانه بغض النظر عن جنسه ومولده ونسبه. ويتأكد التصور الإسلامي للرعوية من استقراء عدد من المفاهيم والقناعات الإسلامية، بالإضافة إلى الأدلة الصريحة على ذلك من الكتاب والسنة وسنستعرض عدداً من المفاهيم الشرعية المؤكده لخصوصية مفهوم الرعوية في الفكر الإسلامي:

أولاً : يتضح من كون دولة دار الإسلام دولة دعوة تستهدف تطبيق الشرع في الداخل، وحمل الدعوة إلى العالم، عدم جواز بناء نظام إجرائي يحول دون الحصول على الرعوية من منطلق



وطني أو قومي أو مادي مصلحي أو غيره.

ثانياً : كذلك يتأكد أن الرعوية حق للفرد وليس منحةً من الدولة، من مفهوم الأحكام الشرعية التي أوجبت على المسلم الذي ينشأ في دار الإسلام تنفيذ أحكام الشرع على نفسه وغيره، ومن ذلك إقامة الإمام وطاعته ومعاونته في إقامة سلطان الإسلام، وإقامة الدولة التي تقيم أحكام الشرع، ولذا فإن حملَ الفرد لتابعية الدولة ورعويتها، ليس حقاً له فحسب، بل واجب عليه، حيث أن إقامة حكم الشرع فرض عليه.

ثالثاً : بالإضافة إلى ذلك، فرضت الشريعة الإسلامية على المسلم الذي يقيم في دار الكفر خارج الدولة، أن يظهر أحكام دينه، ومن ذلك تحويل البلاد التي يقيم فيها إلى دار إسلام يحكم فيها بالشرع، فإن عجز عن إقامة أحكام دينه، وجب عليه الهجرة إلى دار الإسلام والإقامة فيها. لذا فإن حمل المهاجر للتابعية في هذه الحالة ، يصبح أيضاً فرضاً عليه، وحقاً له على الدولة ، حيث إنه يجب على الدولة معاونته في إظهار أحكام دينه.

ومن ذلك يتضح أن الأحكام الشرعية المنظمة لعلاقة المسلمين بالدولة ، تجعل للمسلمين المقيمين خارج الدولة الإسلامية الحق في :

"أن يدخلوا دار الإسلام وأن يقيموا فيها دون حاجة لأي إجراء من تصريح دخول أو خلافه. والمسلم رعويته



إسلامية أياً كان موطنه، ويباح له التنقل والعمل في جميع أقاليم الدولة الإسلامية ، ولا يجوز أن توضع أمامه الحواجز والحدود"[٣٥].

رابعاً : إن الشريعة الإسلامية، ومن منطلق كون الرعوية حق للإنسان، لم تفرق في منح الرعوية بين المسلمين وغيرهم، حيث أوجبت على الدولة إقامة أحكام الشريعة على غير المسلمين ، وإخراجهم من عبادة بعضهم بعضاً، إلى عبادة الله ، ومن جور الأديان والنظم الوضعية إلى عدل الإسلام، من غير إكراه في دينهم. ولذا شرع الجهاد لتحويل كل دار كفر إلى دار إسلام ، ولإبلاغ الإسلام إلى الأمم كافة. ولما كانت إقامة غير المسلم في دار الإسلام أعظم وسيلة يتوصل بها إلى إبلاغه البلاغ المبين ، لمعاينته حكم الإسلام وتمتعه بعدالته، فإن حصوله على الرعوية إذا أقام إقامة دائمة بين المسلمين، ورضي وقبل بإجراء أحكام الإسلام عليه؛ بقبوله عهد الذمة يعد كذلك حق له. ولذلك فالذميين كالمواطنين المسلمين؛ فهم في عداد مواطني الدولة الإسلامية ويحملون رعويتها التي تقتضي التزامهم بعقد الذمة المنظم لحقوقهم وواجباتهم، والخضوع لسلطان الدولة

---

(٣٥) عارف خليل أبوعيد، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، مرجع سابق، ص ٣٩.



الشرعية[٣٦].

خامساً : أكد الإسلام على أن من يَفِدُ إلى دار الإسلام من غير المسلمين ، قاصداً الاطلاع على كيفية تطبيق الشرع وسماع كلام الله، فإنه يجب على الدولة منحه حق الأمان المؤقت، وذلك مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾[٣٧].

وقد أكد ابن **قدامة** رحمه الله أن :

" من طلب الأمان ليسمع كلام الله ويعرف شرائع الإسلام، وجب أن يعطاه، ثم يرد إلى مأمنه، لا نعلم في هذا خلافاً. وبه قال قتادة ومكحول والأوزاعي والشافعي، وكتب عمر بن عبدالعزيز بذلك إلى الناس" [٣٨].

وفي هذا تمهيد لحصوله على الرعوية إن رغب في الإقامة

---

(٣٦) المرجع السابق، ص ص ٤١ - ٤٢.

(٣٧) القرآن الكريم، سورة التوبة ، آية ٦.

(٣٨) ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص ٤٣٦.

الدائمة، ورضي بإجراء أحكام الإسلام عليه، ويتجلى ذلك بوضوح من كون الدولة الإسلامية دولة دعوة؛ تبدأ الكفار بالجهاد وتضحي بالأنفس والأموال في سبيل ذلك، لبسط سلطان الإسلام على الناس. فلا يجوز لها، من باب أولى، أن ترفض من يرغب الدخول تحت سلطانها دون قتال ولا كلفة.

ومن ذلك يتضح أن رعوية الدولة مرتبطة بالإقامة الدائمة في دار الإسلام فقط. ولذلك فالأخوة الدينية بين المسلمين لا يترتب عليها حقوق سياسية محددة، إن أقام المسلمون خارج دولة الإسلام بصفةٍ دائمة؛ فالمسلم لا يتمتع برعوية الدولة الإسلامية مالم يقم فيها إقامة دائمة. أما القول بتمتع المسلم بالجنسية، بصرف النظر عن مكان إقامته(٣٩) ، فباطل شرعاً ، حيث أسقط الله سبحانه وتعالى الولاية عمن لم يهاجر إلى دار الإسلام بقوله: ﴿فما لكم من ولايتهم من شيء﴾ حيث ربط الولاية بالدار أي بالإقامة الدائمة في دار الإسلام.

أضف إلى ذلك، أن الخلط بين الرعوية والدين ، والقول

---

(٣٩) أحمد طه السنوسي، فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن، مصر المعاصرة، سنة ٤٨، العدد ٢٨٨، ابريل ١٩٥٧م ،ص ٤٦.



بأن رابطة الرعوية في الإسلام دينية[40] ، وأن عقد الذمه لا يجعل الذميين "من أهل دار الإسلام، أي أنهم يظلون بعيدين عما يمكن تسميته بالجنسية الإسلامية، لأن هذه مرتبطة بالعقيدة"[41] ، وما أدى إليه ذلك من المناداة بقصر الجنسية على المسلمين فقط ، ونفيها عن الذميين المقيمين إقامة دائمة في دار الإسلام باطل شرعاً؛ فقد أكد أحمد السنوسي أن الذميين المقيمين إقامة دائمة في دار الإسلام تربطهم بالدولة "رابطة الموطن، فهم يرتبطون بإقليم دار الإسلام الذي يعيشون فيه، وإن ارتبطوا بالدولة الإسلامية ، كان الموطن لا الجنسية أساس هذا الارتباط"[42] .

وقد انتهى الكاتب، بالنظر إلى التمايز في الحقوق والواجبات بين المسلمين والذميين إلى القول بأن الذميين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية؛ فالمسلمون والذميون يختلفون في الحقوق والالتزامات التي منها: التزام الخدمة العسكرية على المسلمين دون الذميين وإلزام الذميين بدفع « الضريبة »، وتقرير

---

(٤٠) حامد زكي، القانون الدولي الخاص المصري، (القاهرة: مطبعة فتح الله نوري وأولاده، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م)، ص ٤٩٢.

(٤١) محمد عبدالمنعم رياض، مبادىء القانون الدولي الخاص، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٢هـ - ١٩٤٣م)، ص ٢٠٩

(٤٢) راجع أحمد السنوسي، فكرة الجنسية، مرجع سابق، ص ٦٥.



الشريعة لإلزامية التعليم العام لكنها « قصرت لزومه على المسلم، أي المتمتع بالجنسية الإسلامية »[٤٣].

وقد أكد الكاتب أن الحقوق السياسية تقتصر على المواطنين دون غيرهم، حيث لا يمنح الذمي حق الاشتراك في الحياة السياسية، كما يحرم الذميون كذلك، من ولاية القضاء على أساس عدم جواز تولية الكافر على المسلمين[٤٤].

ويستخلص الباحث من ذلك :

" أن الأساس القانوني الذي به يوجد أهل الذمة في دار الإسلام، وعليه ينتمون إلى هذه الدار، يختلف عن ذلك الأساس الذي يستند إليه المسلمون في وجودهم فيها وتبعيتهم لها، فقد رأينا أن المسلمين ينتمون إلى دار الإسلام بناء على رابطة الجنسية، وليس بناء على رابطة سواها كرابطة الموطن، إذ كما بينا يوجد مسلمون في دار الحرب، ومع هذا يعتبرون منتمين إلى دار الإسلام، لأنهم يتمتعون بجنسيتها ـ أما أهل الذمة ، فنحن نكيف تبعيتهم لدار الإسلام على أساس

---

(٤٣) المرجع السابق، ص ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٤٤) المرجع السابق، ص ص ٦١ ـ ٦٢ .

التوطن"[٤٥].

وقد سبق بيان بطلان الرأي المؤكد على تمتع المسلمين المقيمين خارج الدولة الإسلامية إقامة دائمة برعويتها. ونؤكد هنا أن التمايز في الحقوق بين المسلمين والذميين إنما ينطلق من كون الدولة الإسلامية دولة عقيدية شرعية، فالمسلم حين يجاهد في إطار الخدمة العسكرية، فهو يقاتل لإعلاء كلمة الله ونشر الإسلام، والذمي لا يؤمن بالإسلام، فكيف يدافع عما لا يؤمن به أصلا. وهذا لا يعد تمايزاً في الحقوق إنما هو اختلاف مرجعه العقيدة. ولذلك قرر الاسلام دفعهم للجزية مقابل الحماية. أما قصر إلزامية التعليم على المسلمين التي أشار إليها الكاتب، فليس لها أساس شرعي. وإذا كان العلم فريضة على المسلمين فذلك لا يعني أنه محرم في حق الآخرين.

أما حرمان الذميين من ولاية القضاء، وحق انتخاب الإمام، فلأن ذلك مرتبط بالعقيدة؛ فالقاضي يحكم بالشرع والذمي يجهل الشرع ابتداءً، فكيف يحكم بما لا يؤمن به ولا يعلمه تفصيلا؟! كذلك الحال بالنسبة لحق الانتخاب، لأنه يترتب على الانتخاب بيعة إمام يقيم أحكام الشرع، فهو عقد شرعي والذمي لا يؤمن بالشرع، فلا يتوقع منه القيام بالبيعة

(٤٥) المرجع السابق، ص ٦٣.



الشرعية.

أما حق تولي الوظائف العامة، فمكفول للذمي في حدود ما أجازه الشرع. أضف إلى ذلك، أن العديد من الدول تقصر حق المشاركة السياسية على فئة بعينها، أو تمنع فئة من ممارسة بعض الحقوق السياسية كحق الانتخاب وغيره دون المساس بحق الشخص، في المواطنة أي في حمل رعوية الدولة.

وقد أكد الفقهاء أن الأمان في الاصل نوعان: أمان مؤقت يتحصل بدخول الحربي دار الإسلام بأمان، أما الثاني فهو أمان مؤبد وهو عقد الذمة الذي يحدد حقوق وواجبات الذميين في الدولة الإسلامية وهو عقد ينتج آثاراً قانونية منها: الكف عنهم، وتوفير الحماية لهم، "ليكونوا بالكف آمنين، وبالحماية محروسين"[٤٦]. ويترتب على عقد الذمة عصمة النفس والمال. وقد جاء عن علي رضي الله عنه قوله: "انما قبلوا عقد الذمة، لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا"[٤٧]. وقد أشار الكاساني إلى أن صفة العقد لازم في حق المسلمين، ولا يجوز لهم نقضه مطلقاً. أما في حق الذميين فغير لازم، ولكن إتمامه لا يجيز نقضه إلا بأحد أمور ثلاثة، منها: إسلام الذمي،

---

(٤٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٨٣.

(٤٧) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ١١١.



أو لحاقة بدار الكفر، أو محاربته للمسلمين"[٤٨]. ولذلك فحرمان الذمي من حق الرعوية يجعله عديم الهوية، ويحرمه من حق الانتماء للدولة الإسلامية التي رضي بإقامة أحكامها بموجب عقد الذمة.

ومن ثم، فالذمي بقبوله أحكام الإسلام، وبالاقامة الدائمة في دار الإسلام، يصبح جزءاً من شعب الدولة الإسلامية، ويحمل رعويتها[٤٩]. ومن منطلق كون الدولة الإسلامية دولة دعوة، تهدف إلى تحويل كل دار كفر إلى دار إسلام فمن باب أولى قيامها بمنح رعويتها لمن أراد الإقامة الدائمة فيها.

كما يمكن التأكيد، من استقراء المفاهيم الشرعية السابقة، أن الأصل في النظام الإسلامي منح الرعوية، وليس منعها عمن يرغب في الحصول عليها. وقد جاءت الآيات والأحاديث الصريحة التي تبين هذه المعاني والمفاهيم. فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾[٥٠]. فالأصل كون الناس على دين الله في أمة واحدة محكومة بشرعه، ونزول الكتاب بالحق بعد اختلافهم عن

---

(٤٨) المرجع السابق نفسه، ص ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٤٩) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٧.

(٥٠) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢١٣.

دين الله إنما هو للحكم بينهم، وإعادتهم أمة واحدة. وقال تعالى: ﴿ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعلمون بصير﴾(٥١).

فهذه الآية الكريمة أنزلت على النبي عليه الصلاة والسلام عامة في حكمها إلى يوم القيامة، وقد جعل الله تعالى بهذه الآية المهاجرين إلى دار الإسلام والذين أووا ونصروا ممن كان تحت سلطان الدولة « أولياء » ، أي اظهاراً ونصرة يتمتعون بنفس الحقوق والواجبات، ولذلك يستدل من الآية الكريمة على أن:

"... الأصل أن يكون المجتمع المسلم كلاً لا يتجزأ، وجماعة لاتفترق، ووحدة لاتنفصم. والأصل أيضاً أن يفتح المجتمع المسلم أبوابه لتقبل كل من يدين بالإسلام بلا فارق أو تمييز على أساس من اللون، أو العرق، أو النشأة أو مكان الولادة أو غير ذلك من الفوارق الجاهلية؛ فبلاد الإسلام هي المأوى الشرعي لكل مسلم، فالدخول إلى دار الإسلام حق شرعي لكل مسلم على المسلمين جميعاً،

---

(٥١) سورة الأنفال، آية ٧٢ .



لافضل لهم بذلك أو منة إذا كانوا مسلمين يطبقون الإسلام تطبيقاً صحيحاً "[٥٢].

أما المسلم غير المهاجر فليس له في ذلك حق إلا بعد هجرته : ﴿ والذين لم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء ﴾، ولكن له حق النصرة، وفرض على الدولة عدم خذلانه، إلا عند وجود ميثاق ومعاهدة بين الدولة الإسلامية ودول الكفر، فلا ينتصر له حينئذ بنقض العهد. كما قال تعالى أيضاً مخاطباً المؤمنين الذين ينعمون بشرعه : ﴿ والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم ﴾،[٥٣] فجعل عز وجل بهذه الآية المهاجر للمؤمنين مثلهم في الحقوق والواجبات والنصر والموالاة. وحيث إن الآية جعلت النصرة والموالاة وحق التابعية للمسلم المهاجر، لذا فإن من يأتي للإقامة المؤقتة لا يكون له هذا الحق، وإنما له حق النصرة إذا ما جرى اضطهاده أو ظلمه خارج دار الإسلام.

---

(٥٢) محماس بن عبدالله بن محمد الجلعود، الموالاة والمعاداة في الشريعة الاسلامية، الجزء الأول، (الرياض: د.ت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، ص ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٥٣) القرآن الكريم ، سورة الأنفال، آية ٧٥ .



كما ثبت في الحديث أن الرسول ﷺ أمر بدعوة المشركين إلى الإسلام، والتحول من دار الكفر إلى دار الإسلام، وأكد على أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، ومنها: حق المسلم المهاجر في التابعية. وأما غير المهاجرين فإن لهم حق الإسلام ، وليس لهم حق رعاية الشؤون أو حق الرعوية ، حيث عبر عليه الصلاة والسلام عن ذلك بأن غير المهاجر ليس له « في الغنيمة والفيء شيء ».

كما ثبت بالسنة، أيضاً، أن رسول الله ﷺ كان يأخذ البيعة من الأنصار والمهاجرين، وكان إذا قدم إليه أحد أخذ عليه البيعة مما يفيد أن العيش الدائم في دار الإسلام يترتب عليه حمل التابعية والقيام بالواجبات المطلوبة تجاه رعوية الدولة والتي هي مضمون البيعة، **عن عبادة بن الصامت** قال : « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره »[٥٤].

وحق الرعوية يشمل النساء كذلك، قال تعالى : ﴿ يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يسرقن ولا يزنين ، ولا يقتلن أولادهن ، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ، ولا يعصينك في معروف، فبايعهن واستغفر لهن الله، إن الله غفور

(٥٤) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص ١٩٢.



رحيم ﴾[٥٥] ؛ فرتب سبحانه وتعالى بيعة المؤمنات على هجرتهن وقبولهن الطاعة لله ورسوله، مما يدل على استحقاقهن رعوية الدولة التي ثبتت بالبيعة وبالهجرة وطاعة الله ورسوله.

كما ثبت أن الرسول ﷺ أخذ البيعة بعد الفتح. روى مسلم أن مجاشع ابن مسعود جاء بأخيه أبي معبد إلى النبي عليه الصلاة والسلام فقال : «يارسول الله بايعه على الهجرة، قال قد مضت الهجرة بأهلها قلت فبأي شيء تبايعه قال على الإسلام والجهاد والخير"[٥٦].

وثبت من إجماع الصحابة قيامهم ببيعة المسلمين من أهل المدينة، وأخذ البيعة من أهل الامصار . والبيعة توجب نصرة الدولة ، والقيام بالواجبات المترتبة على المواطن، مما يدل على أن حمل الرعوية حق لمن يعيش عيشاً دائماً تحت سلطان الدولة من المسلمين.

أما الأدلة الشرعية بالنسبة لغير المسلمين ممن يقيمون تحت سلطان الإسلام، فإن معاهدة الرسول عليه الصلاة السلام ليهود المدينة عقب هجرته منحت المقيمين بالمدينة من اليهود رعوية الدولة ، وشرطت عليهم واجبات الرعوية من الانقياد لحكم الإسلام وعدم معاونة أعداء المسلمين. قال ابن إسحاق: كتب رسول الله ﷺ الكتاب إلى المهاجرين والأنصار :

---

(٥٥) القرآن الكريم، سورة الممتحنة، آية ١٠ و ١٢.

(٥٦) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثالث عشر، ص ٧.





" بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس... وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، ... وإن اليهود ينفقون ماداموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته،... وإن بطانة يهود كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بأذن محمد ﷺ ،... وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم ... وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجارٍ يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ " (٥٧).

وفي هذا دليل واضح على إثبات رعوية الدولة، وحمل التابعية لمن أقام في دار الإسلام من غير المسلمين حيث أنه عليه الصلاة والسلام جعل لليهود المقيمين بالمدينة والذين يتبعون المؤمنين،

---

(٥٧) ابن هشام، السيرة النبوية، مرجع سابق، القسم الأول، الجزأين الأول والثاني، ص ص ٥٠١ ـ ٥٠٤. ومعنى (لايوتغ) : أي لا يأثم، أو لا يُهلك، أو لا يوجع (القاموس المحيط).



حق النصر والأسوة، وأن عليهم نفقة للدولة عند حصول الحرب، وأن الحكم عند الاختلاف، مرجعه إليه عليه الصلاة والسلام، مما يثبت تبعيتهم للدولة، ومنحهم حق الرعوية؛ فشروط منح التابعية ترتبط بالعيش الدائم في الدولة الإسلامية وإقامة أحكام الإسلام فقط.

ومن هذا يتضح أن النظرية السياسية الإسلامية فضلا عما جاءت به من رقي فكري لمفهوم الرعوية فإنها جاءت أيضاً، بأحكام دقيقة لمعالجة مشكلة رعوية الدولة، وجعلت معيار الحصول عليها معياراً شرعياً لا عرقياً عنصرياً، ورتبت كذلك عدداً من الأحكام المترتبة على الحصول على تابعية الدولة الإسلامية التي تناقض جملة وتفصيلا أحكام الجنسية في الفكر الغربي كما سبق بيانه.

أضف إلى ذلك أن الدولة الإسلامية كدولة دعوة، لا يجوز لها اتخاذ **إسقاط الرعوية، أو سحبها** كعقوبة كما هو الحال في الأنظمة الوضعية وذلك لعدة أسباب :

أولاً : أن البيعة الشرعية فرض على المسلم، يجب عليه إقامتها، ومتى انعقدت البيعة شرعاً امتنع فسخها، لكونها عقد واجب بين طرفين. ولذلك، لايجوز للدولة سحب الرعوية من جانب واحد، لمخالفة ذلك للنصوص الشرعية المقتضية لوجوب البيعة التي منها قوله ﷺ : «من مات وليس في عنقه بيعة

مات ميتة جاهلية»[٥٨].

ثانياً : إن الأصل هو الهجرة إلى دار الإسلام والإقامة فيها فسحب الرعوية أو إسقاطها كعقوبة، يُفقد المسلم حقه الشرعي في الإقامة في دار الإسلام، ويحتم طرده إلى دار الكفر، وهذا مخالف للشرع قطعاً، حيث أمر الله سبحانه وتعالى بالهجرة إلى دار الإسلام وليس العكس؛ فالهجرة «من دار الحرب إلى دار الإسلام باقية إلى يوم القيامة»[٥٩].

ثالثاً : إن الإسلام جعل الرعوية حق للمسلم المهاجر، وواجب على الدولة؛ فلا يجوز للدولة منعه من حقه أصلا. وهذا يؤكد أن مفهوم الرعوية في النظام السياسي الإسلامي يناقض جعل الرعوية حقاً للدولة، ومن أعمال السيادة كما هو الحال في الفكر الغربي، فالدولة تقوم فقط بتنظيم الوسائل الإجرائية المتعلقة بالرعوية ولا تتحكم في منحها أو سلبها.

رابعاً : إن سحب الرعوية أو إسقاطها يناقض "البيعة الدائمة" في الإسلام، فقد جعل الإسلام البيعة للإمام بيعة دائمة، وحرم النكوص والرجوع فيها، وسحب الرعوية أو إسقاطها فيه خرق لدائمية البيعة. وقد جاء عنه ﷺ قوله : «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له»[٦٠]، مما يدل على دائمية البيعة ويجعل حمل الرعوية حقاً للمرء المسلم.

---

(٥٨) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٤٠.

(٥٩) المرجع السابق، الجزء الثالث عشر، ص ٨.

(٦٠) المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٤٠.



وقد جاء عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ على الإسلام، فأصابه وعك فقال: "أقلني بيعتي فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج، فقال رسول الله ﷺ : المدينة كالكير: تنفي خبثها، وتنصع طيبها »[61]. ورفض الرسول ﷺ إقالة البيعة دليل واضح على أن البيعة دائمة وأنه لا يجوز للدولة إسقاط الرعوية ابتداء، أي فسخ البيعة مطلقاً.

كما يدل الحديث، كذلك، على عدم جواز منع من أراد الخروج من الدولة، وذلك لأن للمرء أن يقيم حيث شاء، مع بقاء الأصل وهو وجوب الهجرة إلى دار الإسلام، وربط سريان الأحكام والحصول على حق الرعوية، بإقامة المرء في دار الإسلام.

ومما يدل على ربط سريان الأحكام بالإقامة الدائمة في الدولة الإسلامية، ما أشار إليه الفقهاء ، من أن المسلم إذا ارتد وترك الدولة قبل أن تقدر عليه، تسقط كافة حقوقه، ويقسم ميراثه على ورثته من المسلمين:

---

(٦١) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص ٢٠٠.



" لأن من هو من أهل دار الحـرب في حق من هو في دار الإسـلام كالميت، وإنما يسـتند حكم مـوته إلى وقت ردته، لأنه بالردة يصير هالكاً حكماً، فلهذا يرث المسلمون من ورثته ما اكتسبه في حال الإسلام" [٦٢].

(٦٢) الشيباني، شرح السير الكبير، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص ١٩١٣.



المبحث الثاني:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تمتاز الدولة الاسلامية بأنها الدولة الوحيدة التي يرتكز بقاؤها على آلية للعمل السياسي التصحيحي مفروضة من الشرع. فالنصوص الشرعية التي تتناول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاسبة الحكام كلها، تؤكد وجوب وجود آليات للعمل السياسي الايجابي داخل الدولة تجعل الفرد المسلم يستشعر مسؤلياته تجاه العمل الدؤوب، من أجل تصحيح الانحرافات، وضمان حسن تطبيق الاحكام داخل الدولة، كما إنها في الوقت ذاته تؤكد ضرورة العمل الجماعي التكتلي من اجل التأكد من تطبيق الاحكام الشرعية، والعمل على تصحيح الانحرافات، وتقويم اعوجاج السلطة السياسية وزيغها عن تطبيق الشرع. ومما يميز الدولة الاسلامية أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها واجب شرعي على عاتق الامة، ومن ثم فهو ليس منطلقاً من فكرة الحرية أو المعارضة السياسية من أجل المعارضة، وإنما هو موجه بالضرورة لتقويم الاعوجاج في سلوك الحكام، والتأكد من حسن تطبيق احكام الاسلام داخل الدولة.

وقد جعل الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزءاً لا يتجزأ من الدعوة إلى الله والمناداة بتطبيق احكامه



في واقع الحياة، قال تعالى ﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين ﴾[1].

والمتأمل بواقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدولة الإسلامية، يجد أن الشرع قد حدد ثلاث فئات تتولى مهمة التأكد من حسن تطبيق أحكام الإسلام في الدولة، وهذه الفئات هي: **العلماء، والأفراد، والجماعات الحزبية.**

أولاً: كلف الله سبحانه وتعالى "العلماء" مسؤولية حمل الاسلام والدعوة إلى تطبيق أحكام الشرع الاسلامي في الدولة وأكد عليهم ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقاً للشرع في الدولة، وحذرهم الشارع تحذيراً شديداً من التقصير في ذلك. قال تعالى ﴿ وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم، ولا تكونوا أول كافر به ولاتشتروا بآياتي ثمنا قليلاً، وإياى فاتقون ﴾[2]. وقد بين **الطبري** في تفسيره لقوله تعالى ﴿ولاتشتروا بآياتي ثمناً قليلا﴾ أي : "لاتبيعوا ما آتيتكم من العلم بكتابي وآياته بثمن خسيس وعرض من الدنيا قليل" [3]، فتقعدكم الدنيا عن حمل الإسلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في الدولة. وبين **القرطبي** أن الآية الكريمة "وإن كانت خاصة ببني إسرائيل

---

(١) القرآن الكريم، سورة فصلت، آية ٣٣.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٤١.

(٣) الطبري ، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٢٥٣.





فهي تتناول من فعل فعلهم."[٤] ثم ذكر قصة سليمان بن عبدالملك مع أبي حازم الذي سأله سليمان أسئلة مختلفة وهو يجيب بصراحة وجرأة، فسأله:

"فما تقول فيما نحن فيه؟ قال: يا أمير المؤمنين أو تعفيني؟ قال له سليمان: لا ! ولكن نصيحة تُلقيها إليّ. قال: يا أمير المؤمنين، إن آباءك قهروا الناس بالسيف، وأخذوا هذا المُلك عنوة على غير مشورة من المسلمين ولارضاهم، حتى قتلوا منهم مقتلة عظيمة، فقد ارتحلوا عنها، فلو شعرت ما قالوه وما قيل لهم !. فقال له رجل من جلسائه: بئس ما قلت يا أبا حازم ! قال أبو حازم: كذبت، إن الله أخذ ميثاق العلماء لَيُبَيِّنُنَّه للناس، ولا يكتمونه"[٥].

وقد رفض أبوحازم مالاً بعثه إليه سليمان بن عبدالملك . وعلى ذلك يعلق القرطبي بقوله:

"هكذا يكون الاقتداء بالكتاب والانبياء. انظر إلى هذا الإمام الفاضل والحبر العالم، كيف لم يأخذ على عمله عوضاً، ولا على وصيته بدلاً، ولاعلى نصيحته صفداً، بل بين الحق وصدع، ولم يلحقه في ذلك خوف

---

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد الأول، ص ٢٢٨.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص ٢٣١.





ولا فزع"[٦].

وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿ ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون ﴾[٧]؛ فقد حذر الله سبحانه وتعالى العلماء من كتمان العلم، وتوعد كاتم العلم باللعن. قال تعالى ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾[٨]، ففي هذه الآية الكريمة يخبر الله سبحانه وتعالى:

"أن الذي يكتم ما أنزل من البينات والهُدى ملعون. واختلفوا من المراد بذلك، فقيل: أحبار اليهود ورهبان النصارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ، وقد كتم اليهود أمر الرجم. وقيل: المراد كل من كتم الحق، فهي عامة في كل من كتم علماً من دين الله يحتاج إلى بثه، وذلك مفسر في قوله ﷺ: (من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار"[٩].

---

(٦) المرجع السابق نفسه، ص ٢٣٢.

(٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٤٢.

(٨) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٥٩.

(٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ١٢٤.





وقد استدل العلماء بهذه الآية الكريمة على وجوب إظهار الحق وتبليغ العلم، فقد جاء عن أبوهريرة رضي الله تعالى عنه قوله : "لولا آية في كتاب الله ما حدثتكم حديثا"، ثم ذكر الآية السابقة(١٠).

وقد ربط سبحانه وتعالى بين التوبة الصحيحة للعلماء، وبين بيان الحق وإظهاره للناس. قال تعالى بعد أن بين أن لعنته تصيب علماء السوء الذين يسكتون عن الحق، ويخفونه، ويشترون بآياته ثمنا قليلا: ﴿ إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم، وأنا التواب الرحيم ﴾(١١)؛ فقد اشترط الله سبحانه وتعالى لقبول توبة العلماء بيان الحق الذي كتموه، فاستحقوا من أجل كتمانه اللعن من الله سبحانه وتعالى، حيث لا يكفي من العالم الكاتم للحق التوبة، بل لابد من الإصلاح والبيان، أي إظهار الحق والدعوة إليه. كما توعد الله سبحانه وتعالى علماء السوء الذين يكتمون الحق بالنار والعذاب الأليم. قال تعالى ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب، ويشترون به ثمناً قليلا، أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار، ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم. أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة،

---

(١٠) المرجع السابق نفسه، ص ١٢٤.

(١١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٦٠.





فما أصبرهم على النار﴾[١٢]. وقد اشار القرطبي إلى أن الآية "تتناول من المسلمين من كتم الحق مختاراً لذلك بسبب دنيا يصيبها"[١٣]. وبين، كذلك، أن في ذكر الله سبحانه وتعالى لأكلهم النار في بطونهم:

"دلالة وتأكيداً على حقيقة الأكل، إذ قد يستعمل مجازاً في مثل أكل فلان أرضي ونحوه. وفي ذكر البطون أيضاً تنبيه على جشعهم، وأنهم باعوا آخرتهم بحظهم من المطعم الذي لا خطر له.. ومعنى "إلا النار" أي أنه حرام يعذبهم الله عليه بالنار. فيُسمىّ ما أكلوه من الرشاء ناراً، لأنه يؤديهم إلى النار"[١٤].

ثم بينت الآية أن كاتمي الحق من العلماء لا يكلمهم الله يوم القيامة ولايزكيهم ولهم عذاب اليم. وهذا من غضب الله عليهم وقد جاء عنه ﷺ قوله: "ثلاثة لايكلمهم الله يوم القيامة ولايزكيهم ولا ينظر اليهم ولهم عذاب أليم. شيخ زانٍ، وملك كذاب، وعائل مستكبر". يقول القرطبي : "وإنما خص هؤلاء بأليم العذاب وشدة العقوبة لمحض المعاندة والاستخفاف الحامل لهم على تلك المعاصي، إذ لم يحملهم على ذلك حاجة،

---

(١٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٧٤ ـ ١٧٥.

(١٣) القرطبي،الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ١٥٧.

(١٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٥٨.





ولادعتهم إليه ضرورة كما تدعو من لم يكن مثلهم"[١٥] . وهذا هو حال العلماء الذين يتركون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طمعاً في دنيا زائلة، فيكون مصيرهم إلى عذاب الله "فما اصبرهم على النار". وذلك لأنهم نقضوا عهد الله وميثاقه في الصدع بالحق. قال تعالى ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه، فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون ﴾[١٦].

وقد ذكر الطبري في تفسيره عن قتادة قوله:

"هذا ميثاق أخذه الله على أهل العلم، فمن علم شيئاً فليعلمه، وإياكم وكتمان العلم، فإن كتمان العلم هلكة ... كان يقال: مثل علم لايقال به، كمثل كنز لايُنفق منه، ومثل حكمة لاتخرج، كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب"[١٧].

وبين ابن كثير أن في الآية الكريمة:

" توبيخ من الله وتهديد لأهل الكتاب الذين أخذ الله عليهم العهد على ألسنة الانبياء أن يؤمنوا بمحمد ﷺ ... فكتموا ذلك، وتعوضوا عما وعدوا من الخير في

---

(١٥) المرجع السابق نفسه، ص ١٥٨.

(١٦) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٨٧.

(١٧) الطبري ،جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٢٠٣.





الدنيا والآخرة الدون الطفيف، والحظ الدنيوى السخيف، فبئست الصفقة صفقتهم، وبئست البيعة بيعتهم، وفي هذا تحذير للعلماء أن يسلكوا مسلكهم فيصيبهم ما أصابهم، ويسلك بهم مسلكهم، فعلى العلماء أن يبذلوا ما بأيديهم من العلم في النافع، الدال على العمل الصالح، ولا يكتموا منه شيئاً، فقد ورد في الحديث المروي من طرق متعددة عن النبي ﷺ أنه قال: "من سئل عن علم فكتمه أُلجم يوم القيامة بلجام من نار"(١٨).

كما أمر الله سبحانه وتعالى الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر بالصبر:

"ذلكم أن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر لابد أن يتعرض إلى أنواع من الايذاء والابتلاء بالنفس والمال والعرض وخاصة إذا سعى جاداً لتحقيق إقامة شرع الله في الناس. فهو بحاجة إلى سلاح الصبر"(١٩).

قال تعالى حكاية عن لقمان لابنه ﴿ يابنيّ أقم الصلاة

---

(١٨) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٣٤٥.

(١٩) عبدالعزيز أحمد المسعود، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واثرهما في حفظ الأمة، الجزء الأول،(القاهرة: دار الكلمة الطيبة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م)، ص ٣١١.





وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك، إن ذلك من عزم الأمور ﴾[٢٠]. يقول **القرطبي** في تفسير قوله تعالى ﴿ واصبر على ما اصابك ﴾ أن القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " يقتضي حضاً على تغيير المنكر وإن نالك ضرر، فهو إشعار بأن المغيِّر يؤذى أحيانا"[٢١]. ويبين **الطبري** أن معنى قوله تعالى ﴿واصبر على ما اصابك ﴾ "واصبر على ما اصابك من الناس في ذات الله إذا أنت أمرتهم بالمعروف، ونهيتهم عن المنكر، ولا يصدنك عن ذلك ما نالك منهم"[٢٢]. والصبر المترتب على المحاسبة السياسية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلب شرعي لا يتم قيام المجتمع الاسلامي وبقاؤه إلا به. قال تعالى ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا، حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله؟ ألا إن نصر الله قريب﴾[٢٣] يقول **الطبري** في تفسيره:

"أم حسبتم أنكم أيها المؤمنون بالله ورسله تدخلون

---

(٢٠) القرآن الكريم، سورة لقمان، آية ١٧.

(٢١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع عشر، ص ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٢) الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الحادي والعشرون، ص ٧٣.

(٢٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢١٤.



الجنة، ولم يصبكم مثل ما أصاب من قبلكم من أتباع الانبياء والرسل من الشدائد والمحن والاختبار، فتبتلوا بما ابتلوا واختبروا به من البأساء وهو شدة الحاجة، والفاقة والضراء، وهي العلل والاوصاب، ولم تزلزلوا زلزالهم، يعني: ولم يصبهم من أعدائهم من الخوف والرعب شدة وجهد حتى يستبطيء القوم نصر الله إياهم، فيقولون: متى الله ناصرنا؟، ثم اخبرهم الله أن نصره منهم قريب..."[24].

ومما يؤكد كذلك أن الصبر على البلاء المترتب على حمل الدعوة الاسلامية والسعي لاستئناف الحياة الاسلامية مطلب شرعي ماجاء عن خباب بن الأرت قال: "شكونا إلى رسول ﷺ وهو متوسد بردة له في ظل الكعبة فقلنا: ألا تستنصر لنا، ألا تدعو لنا. فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه وعظمه، فما يصده ذلك عن دينه ..."[25].

وقد بين النووي اهمية الأمر بالمعروف والمحاسبة بقوله:

---

(٢٤) الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٣٤١.

(٢٥) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ص٣١٥ - ٣١٦.



" واعلم أن هذا الباب أعني باب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد ضيع اكثره من أزمان متطاولة، ولم يبق منه في هذه الازمان إلا رسوم قليلة جدا، وهو باب عظيم به قوام الأمر وملاكه ... فينبغي لطالب الآخرة والساعي في تحصيل رضا الله عز وجل أن يعتني بهذا الباب فان نفعه عظيم، لاسيما وقد ذهب معظمه، ويخلص نيته، ولايهابنْ من ينكر عليه لارتفاع مرتبته، فإن الله تعالى قال : ولينصرن الله من ينصره، وقال تعالى : ومن يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم. وقال تعالى : والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا ، وقال تعالى : أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم، فليعلمن الله الذين صدقوا، وليعلمن الكاذبين. واعلم أن الأجر على قدر النصب"(٢٦).

ومن ثم فصلاح الدولة والرعية مرتبط بتحمل العلماء لمسؤولية المحاسبة والانكار على الحكام حتى يتحقق الاستقرار السياسي بتطبيق احكام الشرع الاسلامي في واقع الحياة.

وقد اكد رسول ﷺ أن صلاح الناس مرتبط بصلاح العلماء والحكام فقال: "صنفان من الناس إذا صلحا صلح

---

(٢٦) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٤.



الناس وإذا فسدا فسد الناس: العلماء والامراء"[٢٧]. فالعلماء والامراء قدوة الأمة والناس لهم تبع، ولذلك اكد الشرع ضرورة صلاح هاتين الفئتين لصلاح البلاد والعباد أما إذا انحرف الصنفان:

" كأن يكون الحاكم فاسداً مفسداً، يعمل بعمل الجاهلية، ويدعو بدعوة جاهلية، فالظلم سجيته، والكفر رائده، وسلب الاموال وانفاقها في شهواته وملذاته. واشباع نزوات اتباعه وجلاوزته ديدنه، وقتل النفوس عمله، يحل ما حرم الله ويحرم ما أحل الله ....، يرى رقي بلاده وسعادة أمته بغير الاسلام، ويرى العدل يقوم والحق يكون بما يسن هو من قوانين ... وأمام هذا نراه يسكت الالسنة، ويعقل الاقلام، ويأخذ بالشبهات وقد فتح سجونه منذراً بها، وهدد بمعتقلاته مخوفاً بدهاليزها، والعلماء تجاهه، بين ساكتٍ عنه، لاينكر ولايغير، ولا ينصح ولا يصدع بكلمة أو ينبس ببنت شفة، ارتضى العافية، والتمس لنفسه المعاذير ... وبين متفقهٍ يرى الحكمة في السكوت عن جرائم الحكام ... فاذا آل أمر العلماء والحكام على ما ذكرنا ... فحق

---

(٢٧) رواه أبونعيم في الحلية نقلاً عن عبدالعزيز البدري، الاسلام بين العلماء والحكام، مرجع سابق، ص ٥٤.

على من عنده بقية من علم وفضل من تقوى، أن يصدع بالحق ويرفع صوته به ولو كان وحده في الميدان"[٢٨].

وقد قال رسول الله ﷺ "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"[٢٩]. وجاء عنه ﷺ قوله "... والله، لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخُذُنَّ على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا، أو لتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعنكم كما لعنهم"[٣٠]؛ فالمحافظة على وحدة الجماعة تقتضي عملاً دؤوباً من اجل التأكد من حسن تطبيق احكام الاسلام في الدولة، ولا يكون ذلك إلا من خلال آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اعتبره الشرع وسيلة ضرورية دائمة لحفظ الأمة، والذي يؤدي غيابه إلى هلكة الأمة جميعها بانحرافها عن الشرع. قال رسول الله ﷺ "مثل القائم على حدود الله والمدهن فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة في البحر، فأصاب

---

(٢٨) المرجع السابق، ص ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢٩) صحيح سنن الترمذي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٣٢.

(٣٠) رواه أبوداود، راجع أبي السعادات مبارك بن محمد ابن الاثير، جامع الأصول من أحاديث الرسول، الجزء الأول، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، ص ٢٣١.

بعضهم أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها، فكان الذين في البحر أسفلها يصعدون فيستقون الماء، فيصبون على الذين في أعلاها، فقال الذين في أعلاها: لاندعكم تصعدون فتؤذوننا، فقال الذين في أسفلها: فإنا ننقُبُها في أسفلها فنستقي، فإن أخذوا على ايديهم فمنعوهم نجو جميعاً، وإن تركوهم غرقوا جميعا"[٣١].

وبناء عليه، فالمسؤولية العظمى في محاسبة الحكام والتأكد من حسن تطبيق الاسلام تلقى على عاتق العلماء فلابد أن يكون العلماء قدوة للأمة في حمل الاسلام والدفاع عنه. وقد ضرب سلف الأمة من العلماء مثلاً رائعا في الصدع بالحق دون خوف من سطوة سلطان أو جبروت حاكم، وذلك امتثالاً لقوله ﷺ. "أفضل الجهاد، كلمة عدل عند سلطان جائر"[٣٢]. وتأكيده ﷺ أن قائل الحق عند السلطان الجائر إن قُتل بسبب كلمة الحق والعدل فهو شهيد، بل ومن سادة الشهداء. قال رسول الله ﷺ: "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه

---

(٣١) صحيح سنن الترمذي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٣٣.

(٣٢) صحيح سنن ابن ماجة، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص ٣٦٩.



فقتله"[٣٣].

رُوي أن معاوية رضي الله عنه حبس العطاء عن الناس فقام إليه أبومسلم الخولاني فقال له: يا معاوية إنه ليس من كدك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك. فأغضب ذلك الكلام معاوية فأمر الناس بالبقاء، وغاب عنهم ساعة ثم خرج عليهم وقد اغتسل وقال: إن أبا مسلم كلمني بكلام أغضبني، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الغضب من الشيطان والشيطان خلق من نار، وإنما تطفأ النار بالماء فإذا غضب أحدكم فليغتسل" "وإني دخلت فاغتسلت، وصَدق أبومسلم أنه ليس من كدي ولا من كد أبي، فهلموا إلى عطائكم"[٣٤].

وقد روي أن الوليد بن عبدالملك قال لحاجبه يوماً: قف على الباب فإذا مر بك رجل فأدخله علي، فمر عليه عطاء بن أبي رباح فأدخله دون أن يعرف من هو على الوليد وعنده عمر بن عبدالعزيز، فقال: السلام عليك يا وليد ! فغضب الوليد من حاجبه، وأجلس الشيخ الذي قال له: بلغنا أن في جهنم وادياً يقال له هبهب أعده الله لكل إمام جائر في حكمه،

---

(٣٣) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الاحاديث الصحيحة ، مرجع سابق، المجلد الأول، القسم الثاني، حديث رقم ٣٧٤، ص ٧١٦.

(٣٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ص ٣٧٢.



فصعق الوليد من قوله حتى وقع مغشياً عليه، فقال عمر لعطاء قتلت أمير المؤمنين. فقبض عطاء على ذراع عمر بن عبدالعزيز فغمزه غمزة شديدة وقال له: يا عمر إن الأمر جد فجد[٣٥].

وروي أن عمر بن هبيرة دعا عامر الشعبي والحسن البصري فأقبل على الشعبي وقال له: يا أبا عمرو: إني أمين أمير المؤمنين على العراق وعامله عليها، ورجل مأمور على الطاعة ابتليت بالرعية، ولزمني حقهم، فأنا أحب حفظهم وتعهد مايصلحهم مع النصيحة لهم، وقد بلغني عن العصابة من أهل الديار الأمر أجد عليهم فيه فأقبض طائفة من عطائهم، فأضعه في بيت المال، ومن نيتي أن أرده عليهم، فيبلغ ذلك أمير المؤمنين فيأمرني بعدم رده إليهم فلا استطيع رد أمره، وإنما أنا رجل مأمور على الطاعة. فهل علي في هذا تبعة؟ قال الشعبي . فقلت: أصلح الله الأمير، إنما السلطان والد يخطيء ويصيب. فأعجبه قولي وسر به كثيراً. ثم أقبل على الحسن وقال له: ما تقول يا أبا سعيد؟ قال: قد سمعت قول الأمير، واخبرك أن حق الرعية لازم لك، وحق عليك أن تحوطهم بالنصيحة،وقد قال رسول الله ﷺ "من استرعى رعية فلم يحطها بالنصيحة حرم الله عليه الجنة".يقول الأمير:إني ربما

---

(٣٥) المرجع السابق نفسه، ص ٣٧٤.





قبضت من عطائهم إرادة صلاحهم واستصلاحهم، وأن يرجعوا إلى طاعتهم، فيبلغ أمير المؤمنين أني قبضتها، فيكتب إلي أن لا ترده، فلا أستطيع رد أمره، وحق الله ألزم من حق أمير المؤمنين، والله أحق أن يطاع، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فاعرض كتاب أمير المؤمنين على كتاب الله عزوجل، فإن وجدته موافقاً لكتاب الله فخذ به وإن وجدتِه مخالفاً لكتاب الله فانبذه، يا ابن هبيرة، اتق الله، فإنه يوشك أن يأتيك رسول الله ربٍّ العالمين يزيلك عن سريرك ويخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك فتدع سلطانك ودنياك خلف ظهرك، وتقدم على ربك وتنزل على عملك. يا ابن هبيرة إن الله ليمنعك من يزيد، ولا يمنعك يزيد من الله، وإن أمر الله فوق كل أمر، وأنه لاطاعة في معصية الله، وإني أحذرك بأسه الذي لا يرد عن القوم المجرمين. فقال ابن هبيرة : أربع على ظلعك أيها الشيخ، وأعرض عن ذكر أمير المؤمنين ... فقال الحسن: يا ابن هبيرة الحساب من ورائك سوط بسوط، وغضب بغضب والله بالمرصاد. يا ابن هبيرة: إنك أن تلقى من ينصح لك في دينك ويحملك على أمر آخرتك خير من أن تلقى رجلاً يغرك ويمنيك. فقام ابن هبيرة وقد بَسُرَ وجهه وتغير لونه[٣٦].

---

(٣٦) المرجع السابق نفسه، ص ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.





ويقف ابن أبي ذؤيب موقفاً مماثلاً في مجلس أبي جعفر المنصور، فقد جاء الغفاريون يشكون إلى أبي جعفر المنصور واليه على المدينة الحسن بن زيد. فقال الحسن: يا أمير المؤمنين سل عنهم ابن أبي ذؤيب فسأله عنهم فقال: أشهد أنهم أهل تحطم في أعراض الناس كثيروا الأذى لهم. فقال أبوجعفر: قد سمعتم، فقال الغفاريون: يا أمير المؤمنين سله عن الحسن ابن زيد، فقال: يا ابن ذؤيب ما تقول في الحسن بن زيد؟ فقال: أشهد عليه أنه يحكم بغير الحق ويتبع هواه، فقال: قد سمعت يا حسن ما قال فيك؟ فقال: يا أمير المؤمنين: اسأله عن نفسك. فقال: ماتقول فيّ؟ قال: تعفيني، يا أمير المؤمنين، قال: أسألك بالله إلا أخبرتني. قال: تسألني بالله كأنك لا تعرف نفسك؟ قال: والله لتخبرني، قال: أشهد أنك أخذت هذا المال من غير حقه، فجعلته في غير أهله، وأشهد أن الظلم ببابك فاشٍ، فجاء أبوجعفر من موضعه حتى وضع يده في قفا ابن أبي ذوئيب فقبض عليه ثم قال له: أما والله لولا أني جالس ههنا، لأخذت فارس والروم والديلم والترك بهذا المكان منك! فقال ابن أبي ذؤيب يا أمير المؤمنين قد ولي أبوبكر وعمر، فأخذا الحق وقسما بالسوية، واخذا باقفاء فارس والروم، واصغرا آنافهم، فخلى: أبوجعفر قفاه وخلى





سبيله. وقال: والله لولا أني أعلم أنك صادق لقتلتك [٣٧].

وروي أن أبا جعفر المنصور استدعى ابن طاووس أحد علماء عصره، ومعه مالك بن انس فالتفت إلى ابن طاووس فقال له: حدثني عن أبيك يا طاووس (وكان أبوه تابعياً) فقال حدثنى أبي أن رسول الله ﷺ قال (إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أشركه الله في حكمه فأدخل عليه الجور في عدله) قال مالك فضممت ثيابي مخافة أن يملأني من دمه. ثم التفت إليه أبوجعفر ثانية وقال عظني يا طاووس قال نعم يا أمير المؤمنين إن الله تعالى يقول: ﴿ ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد، وثمود الذين جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذي الاوتاد الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب، إن ربك لبالمرصاد ﴾ قال مالك: فضممت ثيابي مخافة أن يملأني من دمه، فأمسك عنه. ثم قال: ناولني الدواة فأمسك ساعة حتى اسود بيننا وبينه، ثم قال: يا ابن طاووس ناولني هذه الدواة، فأمسك عنه. فقال ما يمنعك أن تناولنيها؟ فقال أخشى أن تكتب بها معصية فأكون شريكك فيها. فلما سمع ذلك قال: قوما عني، قال ابن طاووس ذلك ماكنا نبغي، قال مالك فمازلت أعرف لابن طاووس

---

(٣٧) المرجع السابق نفسه، ص ٣٧٦.



فضله"[٣٨].

كما يدل موقف سفيان الثوري على جرأة العلماء في قول الحق وذلك أنه لما ولي هارون الرشيد الخلافة زاره العلماء ففتح لهم بيت المال وأغدق عليهم ولما كانت تربطه بسفيان الثوري علاقة ود قبل توليه الخلافة فإنه أرسل إليه خطاباً يستبطئه فيه ويخبره بعطاياه من بيت المال فلما قرأ سفيان الخطاب قلبه وقال : اكتبوا إلى الظالم في ظهر كتابه فإن كان اكتسبه من حلال فسوف يجزى به، وإن كان اكتسبه من حرام فسوف يصلى به، ولا يبقى شيء مسه ظالم عندنا، فيفسد علينا ديننا. فقيل له: مانكتب ؟ فقال: اكتبوا:

"بسم الله الرحمن الرحيم، من العبد المذنب سفيان بن سعيد بن المنذر الثوري إلى العبد المغرور بالآمال، هارون الرشيد الذي سلب حلاوة الايمان، أما بعد: فإني قد كتبت إليك أعرفك أني قد صرمت حبلك وقطعت ودك وقليت موضعك، فإنك قد جعلتني شاهداً عليك بإقرارك على نفسك في كتابك بما هجمت به على بيت مال المسلمين فأنفقته في غير حقه وأنفذته في غير حكمه . .... يا هارون هجمت على بيت مال المسلمين بغير

(٣٨) تذكرة الحفاظ، جزء ١ ، ص ١٦٠، نقلاً عن عبدالعزيز البدري، مرجع سابق، ص ص ٨٤ ـ ٨٥.



رضاهم، هل رضي بفعلك المؤلفة قلوبهم، والعاملين عليها في أرض الله تعالى، والمجاهدون في سبيل الله، وابن السبيل؟ أم رضي بذلك حملة القرآن وأهل العلم والأرامل والأيتام؟ أم هل رضي بذلك خلق من رعيتك؟ فشد يا هارون مئزرك وأعدّ للمسألة جوابا وللبلاء جلبابا، واعلم أنك ستقف بين يدي الحكم العدل، فقد رزئت في نفسك إذ سلبت حلاوة العلم والزهد، ولذيذ القرآن ومجالسة الاخيار، ورضيت لنفسك أن تكون ظالماً وللظالمين إماماً.

ياهارون قعدت على السرير ولبست الحرير وأسبلت ستراً دون بابك وتشبهت بالحجبة برب العالمين. ثم أقعدت أجنادك الظلمة دون بابك وسترك. يظلمون الناس ولا ينصفون يشربون الخمور ويضربون من يشربها ! ويزنون ويحدون الزاني ! ويسرقون ويقطعون السارق ! أفلا كانت هذه الاحكام عليك وعليهم قبل أن تحكم بها على الناس؟ فكيف بك ياهارون غداً إذا نادى المنادي من قبل الله تعالى: ﴿ احشروا الذين ظلموا وازواجهم ﴾ أي الظلمة وأعوان الظلمة فقدمت بين يدي الله تعالى ويداك مغلولتان إلى عنقك لا يفكهما إلا عدلك وانصافك، والظالمون حولك وأنت لهم سابق وإمام إلى النار، كأني بك ياهارون وقد أخذت بضيق الخناق، ووردت المساق وأنت ترى حسناتك في ميزان غيرك، وسيئات غيرك في



ميزانك زيادة عن سيئاتك، بلاء على بلاء وظلمة فوق ظلمة، فاحتفظ بوصيتي واتعظ بموعظتي التي وعظتك بها، واعلم أني قد نصحتك وما أبقيت لك في النصح غاية، فاتق الله ياهارون في رعيتك، واحفظ محمداً ﷺ في أمته، وأحسن الخلافة عليهم، واعلم أن هذا الأمر لو بقي لغيرك لم يصل إليك، وهو صائر إلى غيرك وكذا الدنيا تنتقل بأهلها واحداً بعد واحد، فمنهم من تزود زاداً نفعه، ومنهم من خسر دنياه وآخرته، وإني أحسبك يا هارون ممن خسر دنياه وآخرته، فإياك إياك أن تكتب لي كتاباً بعد هذا فلا أجيبك والسلام"[39].

من الامثلة السابقة يتضح أن على العلماء مسؤولية مباشرة في مواجهة ظلم الحكام وانحرافهم عن الشرع الاسلامي، لأن في قيامهم بدورهم المنوط بهم في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والمحاسبة السياسية، حفظ لكيان الأمة وعقيدتها من عبث العابثين وانحراف المنحرفين. يقول الإمام **الغزالي** بعد ذكر دور العلماء في محاسبة الحكام:

" فهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقلة مبالاتهم بسطو

---

(٣٩) الغزالي،إحياء علوم الدين ،مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.



السلاطين، لكونهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة، فلما أخلصوا لله النية، أثر كلامهم في القلوب القاسية فلينها وازال قساوتها"(٤٠).

ثم يبين **الغزالي** ما آل إليه حال العلماء بعد أن سكتوا عن قول الحق، واشتروا بآيات الله ثمنا قليلا، ورضوا بالحياة الدنيا:

" وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا. ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأكابر"(٤١).

ثانياً : إن تقصير العلماء عن المحاسبة السياسية لا يعفي الأمة أفراداً وجماعات من الاضطلاع بمسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالأمة صاحبة السلطان في الدولة الاسلامية،

---

(٤٠) المرجع السابق نفسه، ص ٣٨٥.

(٤١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٨٥.

وعليها مسؤولية التأكد من حسن تطبيق الأحكام الشرعية في الدولة وذلك بالمراقبة الدائمة لأعمال الحاكم. والأمة تنصب الحاكم لرعاية شؤونها وفق احكام الإسلام، فإذا أخل أو قصر في رعايته للشؤون، وجب على الأمة محاسبته. عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف بريء ومن انكر سلم ولكن من رضي وتابع"، يقول **النووي**:

" فمن عرف المنكر ولم يشتبه عليه، فقد صارت له طريقاً إلى البراءة من إثمه وعقوبته، بأن يغيره بيديه أو بلسانه فإن عجز فليكرهه بقلبه. وقوله ﷺ : ولكن من رضي وتابع معناه ولكن الاثم والعقوبة على من رضي وتابع"[(٤٢)].

فعلى أفراد الرعية محاسبة الحكام والتغيير عليهم لأن ذلك واجب عليهم، قال رسول الله ﷺ "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[(٤٣)]. وعن عبادة **بن الوليد بن عبادة** عن أبيه عن جده قال "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة ،

(٤٢) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٤٣) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ص ٢٢ ـ ٢٥.

في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لاننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"(٤٤). وقال رسول الله ﷺ "ألا لايمنعن رجلاً، هيبة الناس، أن يقول بحق، إذا علمه"(٤٥). وعن قيس بن أبي حازم قال: قام أبوبكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ياأيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية ﴿ ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول "إن الناس، إذا رأوا المنكر لا يغيرونه، أوشك أن يعمهم الله بعقابه"(٤٦). وقد اكد رسول الله ﷺ ذلك بقوله : "ما من قوم يُعمل فيهم بالمعاصي، هم اعز منهم وأمنع، لايغيرون، إلا عمهم الله بعقاب"(٤٧).

وعن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول "مروا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، قبل أن تَدْعوا فلا يستجاب لكم"(٤٨). وقد جعل رسول الله ﷺ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزءاً من البيعة للحاكم، فقال في بيعة

---

(٤٤) المرجع السابق، الجزء الثاني عشر، ص ٢٢٨.

(٤٥) صحيح سنن ابن ماجة، مرجع سابق، الجزء الثاني ، ص ٣٦٨.

(٤٦) المرجع السابق نفسه، ص ٣٦٨.

(٤٧) المرجع السابق نفسه، ص ٣٦٨.

(٤٨) المرجع السابق نفسه، ص ٣٦٧.

العقبة: "تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقولوا في الله، لا تخافون في الله لومة لائم، وعلى أن تنصروني، فتمنعوني ـ إذا قدمت عليكم ـ مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم، ولكم الجنة"[٤٩].

وقد جعل الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر سبباً لوصف الأمة بالخيرية قال تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله .. ﴾[٥٠] يقول الطبري في هذه الآية: "مدح لهذه الأمة ما أقاموا ذلك واتصفوا به. فإن تركوا التغيير وتواطؤوا على المنكر، زال عنهم اسم المدح ولحقهم اسم الذم، وكان ذلك سبباً لهلاكهم"[٥١]. كما ربط الله سبحانه وتعالى بين التمكين للمؤمنين في الأرض والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال عزوجل: ﴿ الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا

(٤٩) رواه أحمد، والبزاز، وابن حبان، راجع محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الاحاديث الصحيحة، مرجع سابق، المجلد الأول، القسم الأول، حديث رقم ٦٣، ص ١٣٣.

(٥٠) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١١٠.

(٥١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ١١١.



الزكاة، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾[52].

وربط الله سبحانه وتعالى بين الولاء بين المؤمنين وبين كونهم من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، قال تعالى واصفاً المؤمنين: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله. أولئك سيرحمهم الله. إن الله عزيز حكيم﴾[53] كما وصف الله سبحانه وتعالى الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر بالمؤمنين، مما يدل على عظم مسؤولية الأمة في حفظ الاسلام وصيانته في الدولة، قال تعالى: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين﴾[54]؛وهذا الأمر يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أوصاف المؤمنين.كما جعل الله تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقاً بين المؤمنين والمنافقين،قال تعالى ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر

---

(٥٢) القرآن الكريم، سورة الحج، آية ٤١.

(٥٣) القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ٧١.

(٥٤) القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ١١٢.





وينهون عن المعروف ﴾[٥٥]. وكان ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبباً في ذم الأمم السابقة وإحباط عملها، وتعرضها للعذاب وسلب التمكين في الارض، قال تعالى واصفاً حال يهود ﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾[٥٦]. وقد بين **القرطبي** أن من صفات اليهود أنهم لا ينهون بعضهم بعضاً عن المنكر، وقد ذمهم الله سبحانه وتعالى لتركهم النهي بقوله: ﴿ لبئس ما كانوا يفعلون ﴾."وكذا من بعدهم يذم من فعل فعلهم". عن **عبدالله بن مسعود** رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل، كان الرجل أول ما يلقى الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم قال: ﴿ لُعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾[٥٧].

---

(٥٥) القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ٦٧.

(٥٦) القرآن الكريم، سورة المائدة، آية ٧٩.

(٥٧) راجع القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء السادس، ص ١٦٤.



ولذلك أمر رسول الله ﷺ المؤمنين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأخذ على يد الظالم وقصره على الحق، أو أن مصير المؤمنين سيكون مثل مصير بني إسرائيل "أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعنهم". كما يحذر الله سبحانه وتعالى المؤمنين من اتباع سلوك اليهود الذين لم يكتفوا بالسكوت عن المنكر بل بلغت بهم الجرأة قتل الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر فكان مصيرهم المحتوم إحباط العمل والعذاب الأليم. قال تعالى ﴿ إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبين بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس، فبشرهم بعذاب أليم. أولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين ﴾[٥٨]. قال **معقل بن أبي مسكين** "كانت الانبياء صلوات الله عليهم تجيء إلى بني إسرائيل بغير كتاب فيقتلونهم، فيقوم قوم ممن اتبعهم فيأمرون بالقسط، أي بالعدل، فُيقتلون". وقد روى **ابن مسعود** قال: قال رسول الله ﷺ : "بئس القوم قوم يقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس، بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، بئس القوم قوم يمشي المؤمن بينهم بالتّقيّة"[٥٩].

---

(٥٨) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٢١ ـ ٢٢.

(٥٩) راجع القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٣١.



ثالثا: أما الجهة الثالثة المنوط بها العمل على محاسبة الحكام فهي الجماعات الحزبية الاسلامية التي تلعب دوراً بارزاً في الدولة، بالتأكد من حسن تطبيق أحكام الإسلام، ومراقبة انحرافات الحكام، والعمل الدؤوب من أجل تثقيف الأمة وتوعيتها بمخاطر السكوت عن انحراف السلطة السياسية عن الشرع الإسلامي، فيكون دورها دوراً وقائياً يتمثل في بيان أحكام الإسلام وأهدافه، وغاياته وعظمته وقدرته على معالجة الواقع، ودوراً علاجياً يتمثل في تصحيح الانحرافات، والزيغ عن تطبيق أحكام الإسلام ومفاهيمه في الدولة.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى الأمة بأن تقيم، جماعاتٍ متخصصةً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك تصديقاً لقوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾[٦٠]، ففي هذه الآية الكريمة يأمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بإقامة جماعة تكون مهمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اشار **ابن كثير** في تفسيره إلى أن المقصود من الآية "أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجباً على كل فرد من الأمة بحسبه"[٦١].

---

(٦٠) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٠٤.

(٦١) مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٣٠٦.



وذلك يعني أن على الأمة العمل على إيجاد "جماعة" أو "كتلة" تكون مهمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عمل سياسي يتضمن مراقبة الحكام ومحاسبتهم عند انحرافهم عن الشرع الإسلامي مما يدل على أن عمل الجماعة عمل سياسي تقوم به الجماعة التي توجدها الأمة بالعمل الحزبي المنظم، الهادف إلى أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر، فهي ممثلة للأمة في هذا الغرض، ولا تتمكن الجماعة من فعل ذلك إلا إذا كانت جماعة خاصة مؤهلة تراقب الحكام وتحاسبهم وذلك لأن طلب إقامة الجماعة التي كُلفت بها الأمة، يعني أن هذه الجماعة منصرفة متفرغة لهذا الغرض. ولما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل الحاكم والمحكوم، فلا بد وأن يكون عمل الجماعة «سياسي الصبغة» مما يجعلها جماعة سياسية أي حزباً سياسياً. ومن ذلك يتضح أن الله سبحانه وتعالى أمر بايجاد حزب أو احزاب وتكتلات سياسية تقوم بحمل الإسلام والدعوة اليه وأمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر .

هذا من ناحية تكوين الأحزاب أما الأمر الآخر فهو قيام الأحزاب الاسلامية على الشرع الإسلامي وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قيد عمل الجماعة التي توجدها الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير، وهو مطلب شرعي وجزء من نظام الإسلام العام، مما يدل على أنه لايصح أن تقوم



الجماعات إلا على اساس الشرع، ولا يجوز أن تدعو إلى تطبيق أحكام ومفاهيم غير أحكام الإسلام ومفاهيمه، لارتباط وجود الأحزاب بالعمل الشرعي مما يقتضي تلازماً بين وجودها واستنادها إلى الشرع الاسلامي. كما يقتضي ذلك كذلك تحريم قيام أحزاب وتكتلات سياسية غير قائمة على الشرع كالأحزاب العلمانية،أو الشيوعية، أو الوطنية، أو القومية أوغيرها.



قائمة المراجع

أولا : المراجع العربية

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، مبارك بن محمد. جامع الأصول من أحاديث الرسول. بيروت : دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد . منهاج السنة النبوية. تحقيق سالم، محمد رشاد، الرياض: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. تحقيق وافي، علي عبدالواحد، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ابن العربي، أبومحمد بن عبدالله . أحكام القرآن. مراجعة عطا، عبدالقادر، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. الإمامة والسياسة. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن قدامة، موفق الدين. المغني مع الشرح الكبير. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- ابن كثير، عماد الدين. مختصر تفسير ابن كثير. اختصار وتحقيق، الصابوني، محمد علي، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.
- ابن ماجة، صحيح سنن. تحقيق الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ابن هشام ،السيرة النبوية. تحقيق السقا، مصطفى وآخرون، مؤسسة علوم القرآن، د. ت .
- أبوجيب، سعدي . دراسة في منهاج الاسلام السياسي. بيروت: مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- أبوسخيلة، محمد عبدالعزيز. أحكام الجهاد في الاسلام. د.ن .
- أبوشريعة، إسماعيل ابراهيم محمد . نظرية الحرب في الشريعة الاسلامية. الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- أبوطالب، صوفي حسن . المجتمع العربي. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- أبوعيد، عارف خليل . العلاقات الخارجية في دولة الخلافة. الكويت: دار الأرقم، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- أبوفارس، محمد عبدالقادر. النظام السياسي في الاسلام. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٦م.
- أبي داود، صحيح سنن . تحقيق الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج،

١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

- أحمد، حمد أحمد. فقه الجنسيات. دراسة مقارنة في الشريعة والقانون. طنطا: دار طنطا الجامعية، ١٤٠٦هـ - ١٤٠٧هـ.

- أسد، محمد. منهاج الإسلام في الحكم. نقله إلى العربية ماضي، منصور محمد. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.

- آل الشيخ، محمد بن ابراهيم. فتاوى ورسائل. جمع وترتيب قاسم، محمد بن عبدالرحمن، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٩هـ.

- الألباني، محمد ناصرالدين. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

- الألباني، محمد ناصرالدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- إمام، محمد كمال الدين. الحرب والسلام في الفقه الدولي الاسلامي. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

- الأنصاري، عبدالحميد إسماعيل. الشورى وأثرها في الديموقراطية. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- أيوب، حسن. الجهاد والفدائية في الاسلام. بيروت: دار

الندوة الجديدة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م

- البدري، عبدالعزيز . الإسلام بين العلماء والحكام. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- البغدادي، عبدالقادر بن طاهر. الفرق بين الفرق. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الترمذي، صحيح سنن . تحقيق الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. تحقيق عميرة، عبدالرحمن، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
- الجداوي، أحمد قسمت . الجنسية ومركز الأجانب. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٢م ـ ١٩٨٣م.
- الجعلود، محماس بن عبدالله . الموالاة والمعاداة في الشريعة الاسلامية. الرياض: د.ن، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- الجمل، يحيى . الأنظمة السياسية المعاصرة. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.
- الجوزية، ابن قيم . زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق الأرنؤوط شعيب. وعبدالقادر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- الجويني، عبدالملك بن عبدالله. الغياثي. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق الديب، عبدالعظيم، قطر:

مطابع الدوحة، ١٤٠٠هـ.

- حافظ، ممدوح عبدالكريم. القانون الدولي الخاص وفق القانونين العراقي والمقارن، بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

- الحصري، ساطع. ماهي القومية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩م.

- الحصري، ساطع. محاضرات في نشوء الفكرة القومية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م.

- الحلواني، ماجد. القانون الدولي الخاص وأحكامه في القانون الكويتي. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- الحلواني، ماجد. الوجيز في الحقوق الخاصة. د.ن، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

- الخالدي، محمود. نظام الشورى في الاسلام. عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- خدوري، مجيد. القانون الدولي الاسلامي. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥م.

- الخلافة وشروط الزعامة عند أهل السنة والجماعة. إعداد وتحقيق ابيش، يوسف، بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، ١٩٩٠م.

- الداودي، غالب. القانون الدولي الخاص. النظرية العامة وأحكام الجنسية العراقية. بغداد: مطبعة أسعد، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م.

- دروزة، محمد عزة . الجهاد في الاسلام. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٨م.
- الدميجي، عمر بن سليمان . الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- الدوري، قحطان عبدالرحمن . الشورى بين النظرية والتطبيق. بغداد: مطبعة الأمة، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
- رياض، محمد عبد المنعم. مبادىء القانون الدولي الخاص. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٢هـ ـ ١٩٤٣م.
- الزحيلي، وهبة . أثار الحرب في الفقه الاسلامي. دراسة مقارنة. دمشق: المكتبة الحديثة، د.ت.

- زكي، حامد . القانون الدولي الخاص المصري. القاهرة: مطبعة فتح الله نوري وأولاده، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٤٠م.
- زيدان، عبدالكريم . أحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
- السباتين، يوسف . طريق العزة. د.ن، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- شاكر، محمود. التاريخ الاسلامي. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.
- الشاوي، توفيق . فقه الشورى والاستشارة. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ ـ



١٩٩٢م.

- شلتوت، محمد . الإسلام عقيدة وشريعة. بيروت: دار الشروق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- الشنقيطي، محمد الأمين . أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- الشيباني، محمد بن الحسن. شرح كتاب السير الكبير. تحقيق المنجد، صلاح الدين، القاهرة: مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٧١م.

- الصعيدى، حازم عبدالمتعال . الاسلام والخلافة في العصر الحديث. القاهرة: مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، د.ت.

- عبدالجبار، أبي الحسن . المغني في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق محمود، عبدالحليم، ودنيا سليمان، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

- عبدالرحمن، جاد. القانون الدولي الخاص العربي. الجزء الأول في الجنسية. القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٨م.

- عبدالله، عز الدين . القانون الدولي الخاص. الجزء الأول



في الجنسية والمواطن وتمتع الأجانب بالحقوق (مركز الاجانب). القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦م.

- **عثمان، محمد رأفت**. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٥م.

- **العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر**. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار الفكر، د.ت.

- **العُلياني، علي بن نفيع** . أهمية الجهاد في نشر الدعوة الاسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه. الرياض: دار طيبة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- **غزال، إسماعيل** . القانون الدستوري والنظم السياسية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشرو التوزيع، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م.

- **الغزالي ، أبوحامد محمد** . إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- **القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري**. الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

- **قطب، سيد** . في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- **القلقشندي، أحمد بن عبدالله**. صبح الأعشى في صناعة الانشاء. القاهرة: مطابع كومستاتسوماس وشركاه، د.ت.

- **القلقشندي، أحمد بن عبدالله** . مآثر الأنافة في معالم



الخلافة. تحقيق فراج، أحمد عبدالستار، الكويت: وزارة الإرشاد والانباء، ١٩٦٤م.

- **القنوجي، صديق بن حسن** . العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة. تحقيق زغلول، محمد السعيد، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥.
- **الكاساني، علاء الدين**. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- **الماوردي، علي بن محمد بن حبيب**، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- **الماوردي، علي بن محمد بن حبيب**. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق السيد ،رضوان، بيروت: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٧م.
- **المسعود، عبدالعزيز أحمد** . الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرها في حفظ الأمة. القاهرة: دار الكلمة الطيبة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- **مسلم**، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- **المصري، أحمد بن نصرالله**. الثمرات الجياد في مسائل فقه الجهاد. جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٤١١هـ.

- **مفتي، محمد أحمد** . أركان وضمانات الحكم الإسلامي. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

- **المليجي، يعقوب محمد**. مبدأ الشورى في الاسلام مع المقارنة بمبادىء الديموقراطيات الغربية. الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت.

- **المودودي، أبوالأعلى** . الجهاد في سبيل الله. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- **النبهان، محمد فاروق** . نظام الحكم في الاسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- **النسائي**، صحيح سنن. تحقيق الألباني، محمد ناصرالدين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- **هيكل، محمد خير**. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية. بيروت: دار البيارق، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.



ثانياً : المراجع الأجنبية

1- Kohn, Hans. Nationalism. Its Meaning and History. (New York, D.Van Nostrand, 1955).

2- Shafer, Boyd C. Nationalism Myth and Reality. (New York, A Harvest Book, 1955).

3- Watson, Hugh Seton. Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. (Boulder, Colorado, Westview Press, 1977).





المحتويات



الدكتور محمد أحمد مفتي

- ولد في مكة المكرمة عام ١٩٥٥م
- حصل على البكالوريوس في العلوم السياسية من جامعه الملك سعود عام ١٩٧٦.
- حصل على الماجستير عام ١٩٨١ من جامعة كاليفورنيا رفرسايد
- حصل على الدكتوراه في عام ١٩٨٣ من الجامعة نفسها.
- عين أستاذاً مساعداً في جامعة الملك سعود عام ١٩٨٤م.
- رقي أستاذاً مشاركاً بها عام ١٩٨٨م.
- رقي أستاذاً بها عام ١٩٩٣م.
- من مؤلفاته :

أركان وضمانات الحكم الإسلامي (١٤١٧هـ)، تفسير السياسة الخارجية، مترجم (بالاشتراك) (١٤٠٩هـ)، الإسلام في دساتير الدولة الإسلامية : دراسة مقارنة، (بالاشتراك) (١٤٠٨/١٤٠٩هـ)، النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية : دراسة مقارنة، (بالاشتراك) (١٤١٠هـ)، التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية : دراسة تحليلية (بالاشتراك) (١٤١٠هـ)، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (بالاشتراك) (١٤١١هـ).

بالإضافة الى العديد من الأبحاث العلمية المنشورة في مجال العلوم السياسية.



